STOICORUM VETERUM FRAGMENTA

COLLEGIT
IOANNES AB ARNIM

VOLUMEN II

CHRYSIPPI FRAGMENTA LOGICA ET PHYSICA

LIPSIAE ET BEROLINI
IN AEDIBUS B.G.TEUBNERI

Институт философии Российской Академии наук

ФРАГМЕНТЫ РАННИХ СТОИКОВ

ТОМ II

Хрисипп из Сол

(Χρύσιππος ὁ Σολεύς)

Часть 1

ЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЗИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

Фрг. 1–521

Перевод и комментарии А.А.Столярова

ГЛК

«Греко-латинский кабинет»®
Ю.А.Шичалина

Москва 1999

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
Проект № 98–03–16071

Издательство «Греко-латинский кабинет»® Ю.А.Шичалина
Лицензия ЛР № 040433 от 3 июня 1997 г.
119435, Новодевичий проезд, д. 6а
тел.: (095) 246-97-26, 246-83-47, факс: (095) 246-97-26
e-mail: glc@monarch.ru
http://www.monarch.ru/MuseumGraecoLatinum

Подписано в печать 20.12.99 г. Гарнитура Баскервилл.
Печать офсетная. Формат 60 г 90/16.
Тираж 1000 экз. Заказ 1547

ISBN 5-87245-054-0



СОДЕРЖАНИЕ ПЕРВОЙ ЧАСТИ ТОМА II

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Второй том SVF, в отличие от первого и третьего, посвящен исключительно Хрисиппу. Задача «монографического» собрания фрагментов Хрисиппа (которому посвящена и бóльшая часть третьего тома) — объединить материалы, служащие основой для реконструирования «нормы» стоического учения. Следует учесть, что тематика второго и третьего томов не просто «канонически» воспроизводит основные теоретические разделы учений первого тома, но позволяет выделить множество мелких подразделов, что невозможно было сделать в первом томе по причине скудости доксографических материалов.

При подготовке настоящего издания в силу целого ряда обстоятельств было сочтено целесообразным разделить второй том SVF (который по объему более чем вдвое превосходит первый том) на две приблизительно равные части. Первая часть содержит свидетельства о жизни Хрисиппа, все логические фрагменты и часть физических; во вторую часть входят остальные физические фрагменты и справочные материалы ко второму тому в целом. Все схемы и таблицы, приводимые в настоящем томе, отсутствуют в издании Арнима.

Я выражаю глубокую благодарность А. В. Пахомовой, которая любезно взяла на себя сверку перевода и предложила целый ряд важных поправок. В частности, в некоторых случаях (фрг. 103, 131, 153, 183, 393, 403, 411, 417, 441, 478) я предпочел редакцию А. В. Пахомовой как более адекватную терминологически и более точную грамматически.

А. А. Столяров

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

[ ]	конъектуры Арнима или других издателей (отмечаются особо), а также разъясняющие добавления переводчика; резюме содержания, приводимое Арнимом или переводчиком вместо развернутого текста; комментарий, предваряющий содержание раздела и т.п.; номер фрагмента или имя автора в квадратных скобках означают, что, соответственно, атрибуция (или аутентичность) фрагмента или авторство сомнительны
< ... >	лакуны
=	полное или практически полное совпадение текста фрагментов внутри тома или между разными томами SVF; соответствие фрагмента определенному тексту
[=]	частичное совпадение текста фрагментов
{...}	текст, сокращенный Арнимом или переводчиком, — соответственно, часть предложения или значительный фрагмент

Обозначения «выше» — «ниже» соответствуют первой части тома II

А. СВИДЕТЕЛЬСТВА: ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ХРИСИППА

1. Диоген Лаэртий VII 179–184. Хрисипп, сын Аполлония, из Сол или из Тарса (как сообщает Александр[1] в «Преемствах»), ученик Клеанфа. Одно время он бегал на длинные дистанции[2], а затем стал учеником Зенона или Клеанфа[3] (по сведениям Диокла[4] и большей части историков); еще при жизни Клеанфа он отошел от него и приобрел репутацию видного философа. Был он человеком весьма одаренным и во всем проявлял остроту ума. В большинстве пунктов он разошелся не только с Зеноном, но и с Клеанфом, которому часто говорил, что хочет узнать от него только основоположения, а доказательства он и сам найдет. Однако всякий раз, когда он сталкивался с Клеанфом, он сожалел об этом и часто произносил такие стихи:

Во всем я счастлив, кроме одного:
Мне не везет, я знаю, на Клеанфа[5]

(Пер. М.Л.Гаспарова)

180. В области диалектики он приобрел такую известность, что, по всеобщему мнению, если бы у богов была диалектика, она была бы Хрисипповой. В предметах он не знал недостатка, но хорошим стилем не отличался; в трудолюбии не имел соперников, о чем свидетельствуют его сочинения, числом более 705. Число их, однако, увеличивалось оттого, что Хрисипп много раз излагал одну и ту же тему, говорил о первом попавшемся, поправлял сам себя и приводил в доказательство множество цитат. Например, в одном из сочинений он почти целиком привел всю «Медею» Еврипида, и поэтому кто-то на вопрос, что за книга у него в руках, ответил: «"Медея" Хрисиппа». **181.** В частности, Аполлодор Афинский, желая показать в «Обзоре учений»[6], что сочинения Эпикура, написанные им самим и безо всяких вставок, неизмеримо обширнее книг Хрисиппа, говорит буквально следующее: «Если из книг Хрисиппа убрать все чужеродные вставки, останутся одни пустые страницы»... А сидевшая при Хрисиппе старуха, как рассказывает Диокл, говорила, что каждый день он писал по 500 строк. По сообщению Гекатона, философией он стал заниматься потому, что его имущество изъяли в царскую казну. **182.** Телом он был тщедушен,— об этом свидетельствует его изображение в Керамике[7], почти целиком скрытое за соседней конной статуей; поэтому

Карнеад называл его не Хрисиппом, а «Крипсиппом» [что означает «скрытый за лошадью»[8]]... **183.** ...В конце концов, как сообщает Сотион[9] в восьмой книге [«Преемств»], он примкнул к Аркесилаю и Лакиду и занимался с ними философией в Академии. По этой причине он рассуждал подобно академикам – «за и против» – и об обычаях [о повседневном опыте], и о величинах и множестве[10].

Когда он вел занятия в Одеоне, рассказывает Гермипп[11], один из учеников пригласил его к жертвенному пиру, на котором он выпил сладкого неразбавленного вина, почувствовал головокружение и на пятый день умер, – в 73 года, в 143 Олимпиаду[12] (так говорит Аполлодор в «Хрониках»)... Однако другие говорят, что он умер от приступа смеха: заметив, как осел съел его смоквы, он крикнул старухе, что надо дать ослу неразбавленного вина на запивку, зашелся в хохоте и умер.

По всей видимости, он отличался большой гордыней: написав огромное количество сочинением, ни одного не посвятил он никому из царей (так рассказывает Деметрий в «Соименниках»[13]). Когда Птолемей обратился к Клеанфу с просьбой или самому приехать или прислать кого, то поехал Сфер, а Хрисипп решил подождать. Зато он вызвал к себе и воспитал двух сыновей своей сестры – Аристокреонта и Филократа. К тому же он первый решился вести занятия в Ликее под открытым небом (как говорит упомянутый Деметрий).

[Лукиан] Долгожители 20. Хрисипп прожил 81 год.

---

[1] Александр Полигистор, автор сочинения «Преемства философов».

[2] Сведения, по-видимому, легандарные.

[3] В год смерти Зенона Хрисиппу было не более 17 лет; поэтому реально он мог учиться только у Клеанфа.

[4] Диокл из Магнесии, автор «Жизнеописания философов» и руководства по стоической философии.

[5] Намек на стихи Еврипида («Орест» 540–541).

[6] Συναγωγὴ τῶν δογμάτων Аполлодора Афинского (по прозвищу «Садовый Тиран»), эпикурейца 2-й пол. II в. до н.э., которого следует отличать от Аполлодора, афинского грамматика II в. до н.э., автора «Хроник».

[7] Не сохранился; другое изваяние работы Эвбулида, поставленное в гимнасии Птолемея (*Павсаний* I 17, 2), сохранилось в римской копии (собрание Лувра). См. фрг. 3 а.

[8] От греч. κρύπτω («скрываю») и ἵππος («конь»).

[9] См. т. 1, фрг. 452 прим. 3.

[10] См. ниже фрг. 109; 127.

[11] См. т. 1, фрг. 452 прим. 1.

[12] 143-я Олимпиада – 208–205 гг. Традиционно принятые даты жизни – 280/77 – 208/4 гг. до н.э.

[13] См. т. 1, фрг. 6 прим. 3.

1 а. Страбон. География XIV 5, 8. Из Сол происходит много известных людей и среди самых известных – Хрисипп, философ-стоик; его отец переселился в этот город из Тарса[1].

---

[1] См. ниже, фрг. 10а.

1 b. Гален. Протрептик 7, р. 8, 22 Kaibel. Чем прославились бы Стагиры, если бы не Аристотель, и чем Солы, если бы не Арат и Хрисипп?

Солин. Собрание достопамятных древностей 38, 9. Гелиополь был древним городом Киликии, родиной Хрисиппа, предводителя стоической мудрости.

2. Геркуланейский список стоиков col. XXXVII–XXXVIII Tr. <...> Хрисипп, сын Аполлония <...> [из Тарса] *или* из Сол. Как рассказывают, он был учеником Клеанфа и соучеником Сфера. <...> И все свои дела он делал одним и тем же образом, и на занятия приходил всегда в один и тот же час и так же уходил, – так что ни один из его учеников не мог ошибиться <...>

col. XXXIX 3; 6. <...> написано о справедливости <...> в повседневной жизни <...> был крайне экономен и воздержан <...>

3. Геркуланейский список стоиков col. XL Tr. <...> за домом у него следила служанка, которая поддерживала установленный однажды распорядок жизни. И когда [Хрисиппу] бывал нужен ночной горшок, он не терпел, чтобы его подавал кто-то другой. Вставал он только по крайней необходимости, словно выздоравливающий <...>

3 а. Павсаний I 17, 2. В гимнасии, который расположен неподалеку от агоры и назван Птолемеевым по имени строителя[1], есть мраморные гермы, достойные осмотра... Там же находятся изображения ливийца Юбы[2] и Хрисиппа из Сол.

[1] Имеется в виду Птолемей Филадельф.

[2] Вероятно, Юба Младший (30 до н.э. – 19 н.э.), нумидийский царь и автор исторических сочинений; ср. выше фрг. 1а.

3 b. Плутарх. О противоречиях у стоиков 2, 1033 е. Аристокреонт[1], ученик и родственник Хрисиппа, поставил ему медную статую и написал на ней такое элегическое двустишие:

Здесь Аристокреонт Хрисиппа, дядю, поставил.
Острым ножом для сетей он академиков был.

[1] Ср. фрг. 12.

4. Квинтилиан. Наставление оратору XII 7, 9 [=] SVF I 14. Но если имущественное положение [оратора] таково, что заставляет его искать дополнительный доход ради повседневных нужд, то никакие обычаи мудрых не возбраняют получать вознаграждение за услуги: ведь и Сократу приносили на пропитание, и Зенон, Клеанф и Хрисипп[1] принимали плату от учеников.

[1] Ср. SVF III 693.

5. Геркуланейский список стоиков col. XL Tr. <...> рассказывают о нем так: вряд ли кто мог бы увидеть его в обществе других людей, среди слушающих или спрашивающих <...>

6. Диоген Лаэртий VII 183. Отличался он таким самомнением, что на чей-то вопрос: «Кому мне поручить сына?» – ответил: «Мне: если бы я думал, что кто-то лучше меня, я бы стал у него учиться философии». Поэтому о нем и говорили:

Он лишь с умом; все другие безумными тенями веют

(Одиссея X 495 пер. В.А.Жуковского)

и еще:

Не будь Хрисиппа, не было б и портика

(пер. М.Л.Гаспарова)

7. Диоген Лаэртий VII 183. За выпивкой он вел себя тихо, но на ногах стоял нетвердо. Рабыня его говорила: «У Хрисиппа только ноги пьянеют».

8. Диоген Лаэртий VII 182. Когда кто-то, подойдя к нему с вопросом, наедине вел разговор пристойно, а увидев приближавшуюся толпу, начал ругаться, Хрисипп сказал:

О брат мой, брат, безумствует твой взор;
Как скор твой путь от разума к безумству!

(Еврипид. Орест 253–254 пер. М.Л.Гаспарова)

9. Диоген Лаэртий VII 182. Диалектику, который приставал к Клеанфу и предлагал ему софизмы, Хрисипп сказал: «Не отрывай старика от более важных дел, давай свои задачи нам, кто помоложе».

10. Диоген Лаэртий VII 182. Когда кто-то упрекнул его, что он не слушает Аристона вместе со всеми, Хрисипп ответил: «Если бы я поступал как все, я бы не занимался философией».

10 а. Дион Хрисостом. Речи XXXIII 53–54. Кажется, какой-то хитроумный житель Тарса, – так рассказывают, – однажды приехал в некий город для занятий своим делом. А занимался он тем, что тут же распознавал нрав любого человека и мог описать все его свойства, – причем не ошибался никогда... Этот, говорил он, храбрец, этот – трус, этот – хвастун, этот – наглец, этот – развратник[1], а этот – прелюбодей. Поскольку он славился этой своей способностью и ни разу не ошибся, однажды к нему привели человека грубого сложения с нахмуренными бровями, неопрятного и жалкого, с мозолистыми руками, одетого в темный невзрачный гиматий, волосатого до пят и скверно остриженного, – и спросили, кто он таков. Знаток долго рассматривал его и наконец с явной неохотой признался, что пока не понял, в чем дело, и велел приведенному удалиться. Уходя, тот чихнул; знаток тут же воскликнул, что это – развратник[2].

[1] Κίναιδος – собственно, человек, занимающийся противоестественным развратом

[2] Ср. SVF I 618 = *Диоген Лаэртий* VII 173 – схожий рассказ о Клеанфе; но поскольку речь идет о «жителе Тарса» (ср. фрг. 1), Арним счел, что данное сообщение относится к Хрисиппу.

11. Сенека. О постоянстве мудреца 17, 1. Хрисипп рассказывает, что один человек рассердился, когда кто-то назвал его морским бараном[1].

---

[1] Ср. *Ювенал* X 50.

12. Геркуланейский список стоиков col. XLVI 1 Tr. <...> Гилл из Сол, который, как рассказывает Аристокреонт в «Похоронах Хрисиппа», раньше был учеником Сфера <...>

col. XLVII 3 <...> [ученики Хрисиппа] Теон, Амарант, Тимострат, Ноэт, Апеллес, Лаодамант, Аристобул, Менекрат, Гераклид, Сфер[1], Аркефонт, Аристокл, Диодор, Диокл, Метродор, Нимфид, Герей, Анаксиген <...> Клеон <...>

---

[1] Возможно, Сфер Боспорский.

13. Диоген Лаэртий VII 189–192[1]. Поскольку книги его весьма знамениты, мне показалось уместным привести здесь также их список по [каждому] разделу {учения}. Вот они.

[1] По логической части в целом [о разделении логических понятий[2]] (λογικοῦ τόπου [τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν λογικῶν ἐννοιῶν]):

189	1	Логические положения	Θέσεις λογικαί
	2	Темы для рассуждения философа	Τῶν τοῦ φιλοσόφου σκεμμάτων
	3	Диалектические определения, к Метродору, 6 книг[3]	Ὅρων διαλεκτικῶν πρὸς Μητρόδωρον ϛ′
	4	Об употреблении имен в диалектике, к Зенону, 1 книга[4]	Περὶ τῶν κατὰ τὴν διαλεκτικὴν ὀνομάτων πρὸς Ζήνωνα α′
190	5	Руководство по диалектике, к Аристагору, 1 книга	Τέχνη διαλεκτικὴ πρὸς Ἀρισταγόραν α′
	6	Собрание убедительных доводов, к Диокуриду, 4 книги	Συνημμένων πιθανῶν πρὸς Διοσκουρίδην δ′

[2] По логической части – об отдельных предметах (Λογικοῦ τόπου τοῦ περὶ τὰ πράγματα):

Сборник первый

7	О высказываниях, 1 книга	Περὶ ἀξιωμάτων α′
8	О непростых высказываниях, 1 книга	Περὶ τῶν οὐχ ἁπλῶν ἀξιωμάτων α′
9	О конъюнкции, к Афинаду, 2 книги	Περὶ τοῦ συμπεπλεγμένου πρὸς Ἀθηνάδην β′
10	Об отрицательных высказываниях, к Аристагору, 3 книги	Περὶ ἀποφατικῶν πρὸς Ἀρισταγόραν γ′
11	Об указательных высказываниях, к Афинодору[5], 1 книга	Περὶ τῶν καταγορευτικῶν πρὸς Ἀθηνόδωρον α′
12	Об ограничительных высказываниях, к Феару, 1 книга[6]	Περὶ τῶν κατὰ στέρησιν λεγομένων πρὸς Θέαρον α′
13	О неопределенных высказываниях, к Диону, 3 книги	Περὶ τῶν ἀορίστων ἀξιωμάτων πρὸς Δίωνα γ′
14	О различии неопределенных высказываний, 4 книги	Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν ἀορίστων δ′
15	О высказываниях в связи с [грамматическими] временами, 2 книги	Περὶ τῶν κατὰ χρόνους λεγομένων β′
16	О высказываниях совершенного вида, 2 книги	Περὶ συντελικῶν ἀξιωμάτων β′

Сборник второй

	17	Об истинной дизъюнкции, к Горгиппиду, 1 книга	Περὶ ἀληθοῦς διεζευγμένου πρὸς Γοργιππίδην α′
	18	Об истинной импликации, к Горгиппиду, 4 книги	Περὶ ἀληθοῦς συνημμένου πρὸς Γοργιππίδην δ′
191	19	Выбор, к Горгиппиду, 1 книга	Αἵρεσις πρὸς Γοργιππίδην α′
	20	Против сочинения «О [логическом] следовании», 1 книга	Πρὸς τὸ περὶ ἀκολούθων α′
	21	О рассуждении согласно трем [тропическим высказываниям], тоже к Горгиппиду, 1 книга[7]	Περὶ τοῦ διὰ τριῶν πάλιν πρὸς Γοργιππίδην α′

	22	О *возможных* высказываниях, к Клиту, 4 книги[8]	Περὶ δυνατῶν πρὸς Κλεῖτον δ´
	23	Против сочинения Филона[9] «О значениях», 1 книга	Πρὸς τὸ περὶ σημασιῶν Φίλωνος α´
	24	О том, что такое ложные высказывания, 1 книга	Περὶ τοῦ τίνα ἐστὶ τὰ ψευδῆ α´

Сборник третий

	25	О *повелительных* высказываниях, 2 книги	Περὶ προσταγμάτων β´
	26	Об общем вопросе, 2 книги	Περὶ ἐρωτήσεως β´
	27	О частном вопросе, 4 книги	Περὶ πεύσεως δ´
	28	Сводка об общем и частном вопросе, 1 книга	Ἐπιτομὴ περὶ ἐρωτήσεως καὶ πεύσεως α´
	29	Сводка об ответе, 1 книга	Ἐπιτομὴ περι ἀποκρίσεως α´
	30	Об исследовании, 2 книги	Περὶ ζητήσεως β´
	31	Об ответе, 4 книги	Περὶ ἀποκρίσεως δ´

Сборник четвертый

192	32	О предикатах, к Метродору, 10 книг	Περὶ τῶν κατηγορημάτων πρὸς Μητρόδωρον ι´
	33	О преднкатах прямых и обращенных, к Филарху, 1 книга	Περὶ ὀρθῶν καὶ ὑπτίων πρὸς Φύλαρχον α´
	34	О предикатах, к Аполлониду[10], 1 книга	Περὶ τῶν συμβαμάτων πρὸς Ἀπολλωνίδην α´
	35	К Пасилу[11], о предикатах, 4 книги	Πρὸς Πάσυλον περὶ κατηγορημάτων δ´

14. Там же 192–194.

Сборник пятый

36	О пяти падежах, 1 книга	Περὶ τῶν πέντε πτώσεων α´

	№		
	37	О выражениях, определенных содержанием, 1 книга	Περὶ τῶν κατὰ τὸ ὑποκείμενον ὡρισμένων ἐκφορῶν α´
	38	О дополнительном значении, к Стесагору, 2 книги	Περὶ παρεμφάσεως πρὸς Στησαγόραν β´
	39	Об именах нарицательных, 2 книги	Περὶ τῶν προσηγορικῶν β´

[3] По логической части – о словесных выражениях и сообразованной с ними речи (Λογικοῦ τόπου περὶ τὰς λέξεις καὶ τὸν κατ' αὐτὰς λόγον):

Сборник первый

	№		
	40	О выражении единственного и множественного числа, 6 книг	Περὶ τῶν ἑνικῶν και πληθυντικῶν ἐκφορῶν ϛ´
	41	О словесном выражении, к Сосигену и Александру, 5 книг	Περὶ λέξεων πρὸς Σωσιγένην καὶ Ἀλέξανδρον ε´
	42	О неправильности словесного выражения, к Диону, 4 книги[12]	Περὶ τῆς κατὰ τὰς λέξεις ἀνωμαλίας πρὸς Δίωνα δ´
	43	О рассуждениях по принципу «Кучи»[13] применительно к словам, 3 книги	Περὶ τῶν πρὸς τὰς φωνὰς σωριτῶν λόγων γ´
	44	О неправильностях речи, 1 книга	Περὶ σολοικισμῶν α´
	45	О неправильностях речи, к Дионисию, 1 книга[14]	Περὶ σολοικιζόντων λόγων πρὸς Διονύσιον α´
	46	Непривычные выражения, 1 книга	Λόγοι παρὰ τὰς συνηθείας α´
	47	Словесное выражение, к Дионисию, 1 книга	Λέξις πρὸς Διονύσιον α´

Сборник второй

	№		
193	48	Об элементах речи и предложений, 5 книг	Περὶ τῶν στοιχείων τοῦ λόγου καὶ τῶν λεγομένων ε´

49	О синтаксисе предложений, 4 книги[15]	*Περὶ τῆς συντάξεως τῶν* λεγομένων δ′
50	О синтаксисе и членах предложений, к *Филиппу, 3 книги*	Περὶ τῆς συντάξεως καὶ στοιχείων τῶν *λεγομένων πρὸς* Φίλιππον γ′
51	Об элементах речи, к Никию, 1 книга	Περὶ τῶν στοιχείων τοῦ λόγου πρὸς Νικίαν α′
52	Об относительных предложениях, 1 книга	Περὶ τοῦ πρὸς ἕτερα λεγομένου α′

Сборник третий

53	Против тех, кто не прибегает к разделению [значений?], 2 книги[16]	Πρὸς τοὺς μὴ διαιρουμένους β′
54	О двусмысленностях, к Аполлу, 4 книги	Περὶ ἀμφιβολιῶν πρὸς Ἀπολλᾶν δ′
55	О двусмысленностях, определяющих схему [силлогизма], 1 книга	Περὶ τῶν τροπικῶν ἀμφιβολιῶν α′
56	О двусмысленности, определяющей схему импликативного силлогизма, 2 книги	Περὶ συνημμένης τροπικῆς ἀμφιβολίας β′
57	Против сочинения Панфеда «О двусмысленностях», 2 книги	Πρὸς τὸ περὶ ἀμφιβολιῶν Πανθοίδου β′
58	Введение в изложение двусмысленностей, 5 книг	Περὶ τῆς εἰς τὰς ἀμφιβολίας εἰσαγωγῆς ε′
59	Сводка изложения о двусмысленностях, к Эпикрату, 1 книга	Ἐπιτομὴ τῶν πρὸς Ἐπικράτην ἀμφιβολιῶν α′
60	Собрание материалов, необходимых в качестве введения в изучение двусмысленностей, 2 книги	Συνημμένα πρὸς τὴν εἰσαγωγὴν τῶν εἰς τὰς ἀμφιβολίας β′

[4] По логической части – об умозаключениях и схемах их построения (Λογικοῦ τόπου πρὸς τοὺς λόγους καὶ τοὺς τρόπους):

Сборник первый

61	*Руководство по* умозаключениям и схемам, к Диоскуриду, 5 книг	Τέχνη λόγων καὶ τρόπων πρὸς Διοσκουρίδην ε′

194	62	Об умозаключениях, 3 книги	Περὶ τῶν λόγων γʹ
	63	О построении схем, к Стесагору, 2 книги	Περὶ τρόπων συστάσεως πρὸς Στησαγόραν βʹ
	64	Сравнение высказываний, определяющих схему рассуждения, 1 книга	Σύγκρισις τῶν τροπικῶν ἀξιωμάτων αʹ
	65	Об обращаемых умозаключениях, в том числе импликативных[17], 1 книга	Περὶ ἀντιστρεφόντων λόγων καὶ συνημμένων αʹ
	66	Против Агафона, или о вопросах, относящихся к логическому следованию, 1 книга	Πρὸς Ἀγάθωνα ἢ περὶ τῶν ἑξῆς προβλημάτων αʹ
	67	О силлогизмах, в которых присутствует связанная или связанные посылки, 1 книга	Περὶ τοῦ τίνα συλλογιστικά τινος μετ' ἄλλου τε καὶ μετ' ἄλλων αʹ
	68	О заключениях, к Аристагору, 1 книга[18]	Περὶ τῶν ἐπιφορῶν πρὸς Ἀρισταγόραν αʹ
	69	О построении одного и того же умозаключения по нескольким схемам, 1 книга	Περὶ τοῦ τάττεσθαι τὸν αὐτὸν λόγον ἐν πλείοσι τρόποις αʹ
	70	Против возражений относительно того, что одно и то же умозаключение может строиться как силлогистически, так и не силлогистически, 2 книги	Πρὸς τὰ ἀντειρημένα τῷ τὸν αὐτὸν λόγον ἐν συλλογιστικῷ καὶ ἀσυλλογίστῳ τετάχθαι τρόπῳ βʹ
	71	Против возражений относительно анализа силлогизмов, 3 книги	Πρὸς τὰ ἀντειρημένα ταῖς τῶν συλλογισμῶν ἀναλύσεσι γʹ
	72	Против сочинения Филона «О схемах [умозаключений]», к Тимострату[19], 1 книга	Πρὸς τὸ περὶ τρόπων Φίλωνος πρὸς Τιμόστρατον αʹ
	73	Материалы по логике к Тимократу и Филомату: в качестве введения в теорию умозаключений, 1 книга	Λογικὰ συνημμένα πρὸς Τιμοκράτην καὶ Φιλομαθῆ· εἰς τὰ περὶ λόγων καὶ τρόπων αʹ

15. Там же 195–198.

Сборник второй

195	74	О логически корректных умозаключениях, к Зенону, 1 книга	Περὶ τῶν περαινόντων λόγων πρὸς Ζήνωνα α´
	75	О первичных и недемонстрируемых силлогизмах, к Зенону, 1 книга	Περὶ τῶν πρώτων καὶ ἀναποδείκτων συλλογισμῶν πρὸς Ζήνωνα α´
	76	Об анализе силлогизмов, 1 книга	Περὶ τῆς ἀναλύσεως τῶν συλλογισμῶν α´
	77	Об избыточных умозаключениях, к Пасилу, 2 книги	Περὶ τῶν παρελκόντων λόγων πρὸς Πάσυλον β´
	78	О способах рассмотрения применительно к силлогизмам, 1 книга	Περὶ τῶν εἰς τοὺς συλλογισμοὺς θεωρημάτων[20] α´
	79	О вводных силлогизмах, к Зенону, 1 книга[21]	Περὶ συλλογισμῶν εἰσαγωγικῶν πρὸς Ζήνωνα α´
	80	О схемах, в качестве введения, к Зенону, 3 книги	Τῶν πρὸς εἰσαγωγὴν τρόπων πρὸς Ζήνωνα γ´
	81	О силлогизмах по ложным фигурам, 5 книг	Περὶ τῶν κατὰ ψευδῆ σχήματα συλλογισμῶν ε´
	82	Силлогистические умозаключения с точки зрения сводимости к недемонстрируемым, 1 книга[22]	Λόγοι συλλογιστικοὶ κατ᾽ ἀνάλυσιν ἐν τοῖς ἀναποδείκτοις α´
	83	Исследования о схемах, к Зенону и Филомату, 1 книга (по-видимому, подложная)	Τροπικὰ ζητήματα πρὸς Ζήνωνα καὶ Φιλομαθῆ α´ (τοῦτο δοκεῖ ψευδεπίγραφον)

Сборник третий

196	84	О меняющих значимость умозаключениях, к Афинаду, 1 книга (подложная)	Περὶ τῶν μεταπιπτόντων λόγων πρὸς Ἀθηνάδην α´ (ψευδεπίγραφον)
	85	Умозаключения, меняющие значимость в зависимости от наречия [времени], 3 книги (подложные)	Λόγοι μεταπίπτοντες πρὸς τὴν μεσότητα γ´ (ψευδεπίγραφα)
	86	Против «Дизъюнктивных умозаключений» Аминия, 1 книга	Πρὸς τοὺς Ἀμεινίου διαζευκτικοὺς α´

Сборник четвертый

87	О гипотетических [умозаключениях], к Мелеагру, 3 книги	Περὶ ὑποθέσεων πρὸς Μελέαγρον γʹ
88	Гипотетические умозаключения с точки зрения их законов, тоже к Мелеагру, 1 книга[23]	Λόγοι ὑποθετικοὶ εἰς τοὺς νόμους πρὸς Μελέαγρον πάλιν αʹ
89	Гипотетические умозаключения Введение, 2 книги	Λόγοι ὑποθετικοὶ πρὸς εἰσαγωγὴν βʹ
90	Гипотетические умозаключения в теоремах, 2 книги	Λόγοι ὑποθετικοὶ θεωρημάτων βʹ
91	Решение гипотетических умозаключений Гедила, 2 книги	Λύσις τῶν Ἡδύλου ὑποθετικῶν βʹ
92	Решение гипотетических умозаключений Александра, 3 книги (подложные)	Λύσις τῶν Ἀλεξάνδρου ὑποθετικῶν γʹ (ψευδεπίγραφα)
93	О допущениях, к Лаодаманту, 1 книга	Περὶ ἐκθέσεων πρὸς Λαοδάμαντα αʹ

Сборник пятый

94	О введении к софизму «Лжец», к Аристокреонту, 1 книга	Περὶ τῆς εἰς τὸν ψευδόμενον εἰσαγωγῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα αʹ
95	Умозаключения по образу «Лжеца» Введение, 1 книга	Λόγοι ψευδόμενοι πρὸς εἰσαγωγὴν αʹ
96	О «Лжеце», к Аристокреонту, 6 книг	Περὶ τοῦ ψευδομένου πρὸς Ἀριστοκρέοντα ςʹ

Сборник шестой

197	97	Против тех, кто считает, что «Лжец» является как ложным, так и истинным, 1 книга	Πρὸς τοὺς νομίζοντας καὶ ψευδῆ καὶ ἀληθῆ εἶναι [τὸν ψευδόμενον] αʹ

	№		
	98	Против тех, кто решает «Лжеца» разделением, к Аристокреонту, 2 книги[24]	Πρὸς τοὺς διὰ τῆς τομῆς διαλύοντας τὸν ψευδόμενον λόγον πρὸς Ἀριστοκρέοντα β′
	99	Доказательства, что нельзя разделять рассуждения, не имеющие конца, 1 книга	Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ δεῖν τέμνειν τὰ ἀόριστα α′
	100	Ответ на возражение против сказанного о [недопустимости] деления рассуждений, не имеющих конца, к Пасилу, 3 книги	Πρὸς τὰ ἀντειρημένα τοῖς κατὰ τῆς τομῆς τῶν ἀορίστων πρὸς Πάσυλον γ′
	101	Решение [«Лжеца»] согласно древним, к Диоскуриду, 1 книга	Λύσις κατὰ τοὺς ἀρχαίους πρὸς Διοσκουρίδην α′
	102	О решении «Лжеца», к Аристокреонту, 3 книги	Περὶ τῆς τοῦ ψευδομένου λύσεως πρὸς Ἀριστοκρέοντα γ′
	103	Решение гипотетических умозаключений Гедила, к Аристокреонту и Аполлу, 1 книга	Λύσις τῶν Ἡδύλου ὑποθετικῶν πρὸς Ἀριστοκρέοντα καὶ Ἀπολλᾶν α′

Сборник седьмой

	№		
	104	Против утверждающих, что посылки «Лжеца» ошибочны, 1 книга	Πρὸς τοὺς φάσκοντας τὰ λήμματα ἔχειν ψευδῆ τὸν ψευδόμενον λόγον α′
	105	Об отрицающем рассуждении, к Аристокреонту, 2 книги	Περὶ ἀποφάσκοντος πρὸς Ἀριστοκρέοντα β′
	106	Отрицающие рассуждения для упражнения, 1 книга	Λόγοι ἀποφάσκοντες πρὸς γυμνασίαν α′
	107	Об умозаключении типа «мало-по-малу», к Стесагору, 2 книги[25]	Περὶ τοῦ παρὰ μικρὸν λόγου πρὸς Στησαγόραν β′
	108	О рассуждениях предположительных и требующих воздержания [от высказывания], к Онетору, 2 книги[26]	Περὶ τῶν εἰς τὰς ὑπολήψεις λόγων καὶ ἡσυχαζόντων πρὸς Ὀνήτορα β′
198	109	О «Закутанном», к Аристобулу, 2 книги[27]	Περὶ τοῦ ἐγκεκαλυμμένου πρὸς Ἀριστόβουλον β′

110	О «Спрятанном», к Афинаду, 1 книга[28]	Περὶ τοῦ διαλεληθότος πρὸς Ἀθηνάδην α´

16. Там же 198–200.

Сборник восьмой

111	О софизме «Не-кто» к Менекрату, 8 книг[29]	Περὶ τοῦ οὔτιδος πρὸς Μενεκράτην η´
112	Об умозаключениях из неопределенного и определенного, к Пасилу, 2 книги	Περὶ τῶν ἐξ ἀορίστου καὶ ὡρισμένου λόγων πρὸς Πάσυλον β´
113	О софизме «Не-кто», к Эпикрату, 1 книга	Περὶ οὔτιδος λόγου πρὸς Ἐπικράτην α´

Сборник девятый

114	О софизмах, к Гераклиду и Поллию, 2 книги	Περὶ τῶν σοφισμάτων πρὸς Ἡρακλείδην καὶ Πόλλιν β´
115	О диалектических апориях, к Диоскуриду, 5 книг	Περὶ τῶν ἀπόρων διαλεκτικῶν πρὸς Διοσκουρίδην ε´
116	Против методических уловок Аркесилая, к Сферу, 1 книга	Πρὸς τὸ Ἀρκεσιλάου μεθόδιον πρὸς Σφαῖρον α´

Сборник десятый

117	Против общепринятого, к Метродору, 6 книг[30]	Κατὰ τῆς συνηθείας πρὸς Μητρόδωρον ς´
118	В защиту общепринятого, к Горгиппиду, 7 книг	Ὑπὲρ τῆς συνηθείας πρὸς Γοργιππίδην ζ´

По логической части сверх перечисленных выше четырех разделов имеются разрозненные и не представляющие собой целого логические исследования о вышеназванных предметах[31].

118а	Исследования в 39 книгах	Ζητημάτων ἐννέα καὶ τριάκοντα

В целом по логической части – 311 книг.

[1] По этической части – о разделении этических понятий (Ἠθικοῦ λόγου τοῦ περὶ διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν).

Сборник первый

199	119	Очерк этического учения, к Феопору, 1 книга	Ὑπογραφὴ τοῦ [ἠθικοῦ] λόγου πρὸς Θεόπορον α´

№		
120	Этические положения, 1 книга	Θέσεις ἠθικαί α΄
121	Достоверные посылки к положениям, к Филомату, 3 книги	Πιθανὰ λήμματα εἰς τὰ δόγματα πρὸς Φιλομαθῆ γ΄
122	Определения достойного [человека], к Метродору, 2 книги	Ὅρων τῶν τοῦ ἀστείου πρὸς Μητρόδωρον β΄
123	Определения негодного [человека], к Метродору, 2 книги	Ὅρων τῶν τοῦ φαύλου πρὸς Μητρόδωρον β΄
124	Определения средних [вещей], к Метродору, 2 книги[32]	Ὅρων τῶν ἀνὰ μέσον πρὸς Μητρόδωρον β΄
125	Определения согласно родовым понятиям, к Метродору, 7 книг[33]	Ὅρων τῶν πρὸς Μητρόδωρον κατὰ γένος ζ΄
126	Определения согласно прочим наукам, к Метродору, 2 книги	Ὅρων τῶν κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας πρὸς Μητρόδωρον β΄

Сборник второй

№		
127	О подобном, к Аристоклу, 3 книги	Περὶ τῶν ὁμοίων πρὸς Ἀριστοκλέα γ΄
128	Об определениях, к Метродору, 7 книг	Περὶ τῶν ὅρων πρὸς Μητρόδωρον ζ΄

Сборник третий

	№		
	129	О неправильных возражениях против определений, к Лаодаманту, 7 книг	Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ὅροις ἀντιλεγομένων πρὸς Λαοδάμαντα ζ΄
200	130	Достоверные основания к определениям, к Диоскуриду, 2 книги	Πιθανὰ εἰς τοὺς ὅρους πρὸς Διοσκουρίδην β΄
	131	О видах и родах, к Горгиппиду, 2 книги	Περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν πρὸς Γοργιππίδην β΄
	132	О разделениях, 1 книга	Περὶ διαιρέσεων α΄
	133	О противоположном, к Дионисию, 2 книги	Περὶ ἐναντίων πρὸς Διονύσιον β΄
	134	Достоверные основания к разделениям, родам, видам и противоположностям, 1 книга	Πιθανὰ πρὸς τὰς διαιρέσεις καὶ τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη καὶ [τὰ] περὶ τῶν ἐναντίων α΄

Сборник четвертый

135	О происхождении слов, к Диоклу, 7 книг[34]	Περὶ τῶν ἐτυμολογικῶν πρὸς Διοκλέα ζʹ
136	Происхождение слов, к Диоклу, 4 книги	Ἐτυμολογικῶν πρὸς Διοκλέα δʹ

Сборник пятый

137	О пословицах, к Зенодоту, 2 книги	Περὶ παροιμιῶν πρὸς Ζηνόδοτον βʹ
138	О стихах, к Филомату, 1 книга	Περὶ ποιημάτων πρὸς Φιλομαθῆ αʹ
139	*О том, как слушать стихи*, 2 книги	*Περὶ τοῦ πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν* βʹ
140	Против критиков, к Диодору, 1 книга	Πρὸς τοὺς κριτικοὺς πρὸς Διόδωρον αʹ

17. Там же 201–202.

[2] По этической части – о всеобщем разуме и происходящих из него науках и добродетелях (Ἠθικοῦ τόπου περὶ τὸν κοινὸν λόγον καὶ τὰς ἐκ τούτου συνισταμένας τέχνας καὶ ἀρετάς):

Сборник первый

201	141	Против живописи, к Тимонакту, 1 книга	Πρὸς τὰς ἀναζωγραφήσεις πρὸς Τιμώνακτα αʹ
	142	О том, как называть и мыслить каждую вещь, 1 книга	Περὶ τοῦ πῶς ἕκαστα λέγομεν καὶ διανοούμεθα αʹ
	143	О представлениях, к Лаодаманту, 2 книги	Περὶ τῶν ἐννοιῶν πρὸς Λαοδάμαντα βʹ
	144	О предположении, к Пифонакту, 3 книги	Περὶ ὑπολήψεως πρὸς Πυθώνακτα γʹ
	145	Доказательства, что мудрец не будет подвержен мнениям, 1 книга	Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ δοξάσειν τὸν σοφὸν αʹ
	146	О постижении, знании и незнании, 4 книги	Περὶ καταλήψεως καὶ ἐπιστήμης καὶ ἀγνοίας δʹ
	147	О разуме [Логика], 2 книги[35]	Περὶ λόγου βʹ
	148	О пользовании разумом, к Лептину, 1 книга[36]	Περὶ τῆς χρήσεως τοῦ λόγου πρὸς Λεπτίνην αʹ

Сборник второй

	149	О том, что древние признавали диалектику с доказательствами, к Зенону, 2 книги	Περὶ τοῦ ἐγκρίνειν τοὺς ἀρχαίους τὴν διαλεκτικὴν σὺν ταῖς ἀποδείξεσι πρὸς Ζήνωνα β΄
202	150	О диалектике, к Аристокреонту, 4 книги[37]	Περὶ τῆς διαλεκτικῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα δ΄
	151	О возражениях диалектикам, 3 книги	Περὶ τῶν ἀντιλεγομένων τοῖς διαλεκτικοῖς γ΄
	152	О риторике, к Диоскуриду, 4 книги[38]	Περὶ τῆς ῥητορικῆς πρὸς Διοσκουρίδην δ΄

Сборник третий

153	О состоянии, к Клеону, 3 книги[39]	Περὶ ἕξεως πρὸς Κλέωνα γ΄
154	Об искусстве и неискусности, к Аристокреонту, 4 книги	Περὶ τέχνης καὶ ἀτεχνίας πρὸς Ἀριστοκρέοντα δ΄
155	О различии добродетелей, к Диодору, 4 книги	Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν ἀρετῶν πρὸς Διόδωρον δ΄
156	О том, что добродетели – это качества, 1 книга	Περὶ τοῦ ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετάς α΄
157	О добродетелях, к Поллию, 2 книги	Περὶ ἀρετῶν πρὸς Πόλλιν β΄

18. Там же 202.

[3] По этической части – о благе и зле (Ἠθικοῦ τόπου περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν):

Сборник первый

158	О прекрасном и о наслаждении, к Аристокреонту, 10 книг[40]	Περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα ι΄
159	Доказательства, что наслаждение не является конечной целью, 4 книги	Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν τέλος δ΄
160	Доказательства, что наслаждение не является благом, 4 книги	Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν δ΄
161	О доводах в пользу <...>	Περὶ τῶν λεγομένων ὑπὲρ τῆς ...

[1] Список сочинений занимает 6 фрагментов – с 13 по 18. Очевидно, что Арним не руководствовался никакими смысловыми соображениями, а просто разделил обширный список на приблизительно равные по объему части. Хронология сочинений Хрисиппа практически не поддается уточнению. Несомненно, что список сочинений Хрисиппа (составленный, возможно, Аполлонием Тирским) весьма далек от настоящей систематичности (как и список сочинений Зенона), которая едва ли может быть восстановлена. В частности, сохранившаяся часть списка этических произведений весьма «подозрительна», так как многие из помещенных здесь сочинений (например, №№ 125–136; 142–152) относятся, несомненно, к логике. Единственное можно предполагать со значительной долей уверенности: однородную подробность, а следовательно, и обширность утраченных частей списка у Диогена Лаэртия, – в том, что касается части этических и всех физических сочинений (обзор сочинений Хрисиппа помещен в т. III). Очевидно также, что среди почти пятидесяти дедикативных адресатов бóльшую часть составляют ученики Хрисиппа (таковы, вне сомнения, перечисленные в фрг. 12 Аристокл, Аристокреонт, Гераклид, Диодор, Лаодамант, Менекрат, Метродор, Сфер, Тимострат, к которым следует, вероятно, прибавить Зенона Сидонского и Афинодора из Сол); личности сравнительно немногочисленных полемических адресатов почти не вызывают сомнений. В целом см. *P. Hadot.* Liste commenté des oeuvres de Chrysippe (DL VII 189–202). — Dictionnaire des philosophes antiques II, publié sous la direction de R. Goulet. P., 1994, p. 336–356.

[2] Добавлено Арнимом по аналогии со списком этических сочинений.

[3] Ср. *Диоген Лаэртий* VII 65 и, возможно, 60; *SVF* II *913*; ср. также соч. №№ 122 сл.

[4] Возможно, ученик и преемник Хрисиппа Зенон Сидонский (адресат соч. №№ 74–75, 79–80, 83, 149; ср. ниже, фрг. 47).

[5] Возможно, тождествен Афинодору из Сол, ученику Зенона (см. SVF I *38*).

[6] Ср. фрг. 177; 204.

[7] Ср. фрг. 248.

[8] Ср. фрг. 283; 551.

[9] Возможно, Филон Мегарский (ср. соч. № 72).

[10] Ср. фрг. 184.

[11] Что читать нужно «к Пасилу», а не «против Пасила», косвенно свидетельствуют № № 77; 100; 112.

[12] Ср. фрг. 151.

[13] Ср. фрг. 298а.

[14] №№ 44 и 45, возможно, – одно и то же сочинение.

[15] Ср. фрг. 28; 206 а.

[16] Ср. № 23; фрг. 151. Сочинение, возможно, обращено против мегариков, настаивавших на том, что каждое слово имеет только одно значение.

[17] *Имеется в виду, возможно, изменение истинностной значимости высказываний.* Ср. фрг. 201.

[18] Ср. фрг. 235–236.

[19] Возможно, чтение Τιμόστρατον предпочтительнее и для следующего № 73.

[20] Возможно, в данном случае то же самое, что θέμα.

[21] Ср. фрг. 242.

[22] Ср. фрг. 242.

[23] Ср. *Эпиктет.*. Беседы I 26, 1.

[24] Ср. *Плутарх.* Об общих представлениях 2, 1059 de.

[25] Рассуждения по принципу «кучи». Ср. фрг. 274; 277; 298а.

[26] Ср. фрг. 277; *Эпиктет.* Беседы II 18, 18.

[27] Ср. фрг. 274; 287.

[28] Ср. *Геркуланейский список стоиков* XI 2 (SVF I 39); ниже, фрг. 274.

[29] Ср. фрг. 274; 278.

[30] Ср. фрг. 109.

[31] Эти разрозненные штудии, по-видимому, были сведены самим Хрисиппом в одно (хотя и весьма аморфное) сочинение. Ср. фрг. 19.

[32] Возможно, речь идет о «безразличном». Ср. SVF III 117 сл.

[33] Ср. SVF III 464.

[34] Ср. фрг. 130; 146; 154 сл.; SVF II 884.

[35] Ср. фрг. 37; 105. Одноименные сочинения у Зенона, Клеанфа и Сфера (см. т. 1 фрг. 41 и прим.).

[36] Ср. фрг. 129.

[37] Ср. фрг. 126.

[38] Ср. фрг. 297–298; SVF III 698.

[39] Ср. фрг. 429; 449.

[40] Ср. т. 1 фрг. 538.

19. Валерий Максим VIII 7, 10. Жизнь Хрисиппа не достигла столь удаленной меты [как у Исократа], зато охватила большое пространство. В самом деле, на восьмидесятом[1] году он оставил незаконченной написанную с величайшим тщанием тридцать девятую книгу «Логических исследований». И его стремление увековечить плоды своих размышлений потребовало столько труда и усилий, что для изучения всего им написанного нужна долгая жизнь.

---

[1] См. фрг. 1.

20. Нумений фрг. 24 р. 63–64 des Places (Евсевий. Приготовление к Евангелию XIV 5, 4). Среди стоиков, напротив, возникло разногласие; начали его еще основатели школы, и оно не закончилось до сих пор. Опровергали они друг друга весьма недоброжелательным образом, причем одни из них остались верны своей позиции, а другие изменили ее. Предводители стоиков вообще напоминали олигархию: они и сами разошлись друг с другом, и оказались виновны в том, что будущие стоики обильно критиковали как их самих, так и друг друга, поскольку одни считали себя бóльшими стоиками, чем другие, – особенно те, которые проявили свою мелочность в вопросах терминологии: чувствуя чужое превосходство, они стремились как можно больнее уколоть соперников.

21. Ориген. Против Кельса II 12. Но очевидно, что Хрисипп во многих местах своих сочинений порицает Клеанфа, вводя новшества по сравнению с его мнениями. Хрисипп начал учиться у него совсем еще молодым, владея только начатками философии... В беседах с Клеанфом Хрисипп провел немалое время.

22. Ориген. Против Кельса I 39. Да и Хрисипп часто говорит о том, что произвело на него впечатление, и отсылает нас к тем, кто, как мы обнаружим, говорил лучше него.

23. Ориген. Против Кельса V 57. Странные вещи открываются иногда людям, и среди эллинов их рассказывали не только те, кого подозревали в создании мифов, но люди, отмеченные подлинным философским дарованием и стремившиеся откровенно высказывать то, что пришло им на ум. Такие вещи мы нашли, например, у Хрисиппа из Сол...

24. Гален. О различии пульсов II 10, vol. VIII р. 631 К. Много такого у прадеда этой школы Хрисиппа. Он жестче устанавливал правила в области терминологии, чем Солон для афинян в деле чеканки монет, и первый же сам все смешивал... Ну а самое неслыханное в том, что, не будучи уроженцем Афин, не живя там, Хрисипп, едва успев приехать из Киликии и не выучив еще толком ни одного эллинского слова, принимается устанавливать для афинян новые правила речи... И то высокомерие, с каким он отнесся к афинской речи, может, пожалуй, скоро встретиться у нас вновь.

Фотий. Лексикон, под словом μέντοι. Чтение «μέντον» — варварское, но им пользуется и Хрисипп.

25. Квинтилиан. Наставление оратору X 1, 84. Первые стоики не слишком усердно занимались красноречием; правда, когда они выступали в защиту нравственно-прекрасного, то все, что они принимали за правило в области убеждения и доказательства, обладало большой ценностью. Вместе с тем, однако, они проявляли скорее остроумие в своем предмете, нежели были по-настоящему красноречивы — ибо это их на самом деле не интересовало.

Там же XII 2, 25. Стоики не отрицают, что даже речь их предводителей почти совсем лишена богатства и блеска, но при этом настаивают, что никто не сравнится с ними в остроумии доказательств или тонкости выводов.

26. Цицерон. Об ораторе I 11, 50. Видим же мы, что об одних и тех же вещах другие рассуждали бесцветно и сухо, — например Хрисипп, известный острым умом; но его философствование ничуть не стало хуже оттого, что он не владел красноречием (которое относится к другому искусству).

27. Фронтон. Письма к Марку Антонину о красноречии 2, 17. Где же твоя острота? Где тонкость? Пробудись и пойми, чего хочет сам Хрисипп. Разве он ограничивается тем, что учит, разъясняет предмет, определяет его или проверяет? Нет, конечно. Он превозносит его как может, даже сверх меры, приводит доказательства, повторяет, расширяет, вновь и вновь к нему возвращается, обращается, описывает, подразделяет, рисует разные образы, приноравливая речь к [характеру] человека; вот это, собственно, и обозначается [греческими словами] αὔξειν, διασκευάζειν, ἐξεργάζεσθαι, πάλιν λέγειν, ἐπαναφέρειν, παράπτειν, προσωποποιεῖν.

28. Дионисий Галикарнасский. О соединении слов 4, 30–31. Но стоит ли удивляться этим людям, если даже те, кто занимаются философией и обучают искусству диалектики, так неумело соединяют слова, что стыдно и сказать? Довольно привести в пример стоика Хрисиппа — дальше и ходить не нужно. Никто тщательнее его не изучал искусство диалектики, но никто не писал книг с худшим соединением слов — недостойных его имени и славы. Некоторые из них, впрочем, усердно занимались и этой частью красноречия как необходимой при-

надлежностью всего предмета, и написали несколько руководств о сочетании частей речи[1]. Но большинство из них, если не все, блуждали вдалеке от истины, и даже во сне не видели того, чем создается приятное и красивое соединение.

[1] Ср. фрг. 14 №№ 48 сл., а также фрг. 206 а.

29. Эпиктет. Беседы I 17, 15. Но, клянусь Зевсом, я не постигаю велений природы. Кто же исследует их? Говорят, Хрисипп. Я обращаюсь к нему и смотрю, что же говорит этот исследователь природы. Я начинаю с того, что не понимаю его слова, ищу толкователя: «Вот посмотри, что значит это слово, — будто оно на латыни!» Чем же тут гордиться толкователю?

30. Плутарх. О противоречиях у стоиков 9, 1035 b. Но то самое учение, которое, по словам Хрисиппа, нужно разбирать в последнюю очередь, — то есть учение о богах, — он обычно ставит на первое место, предваряя им всякое изложение этических вопросов[1]. На самом деле, однако, — идет ли речь о конечной цели, о справедливости, о благе и зле, о браке и деторождении или о законе и государственном устроении — о богах он вообще не упоминает; разве только, подобно составителям государственных декретов, которые начинают их словами «В добрый час!», он точно так же поминает Зевса, Судьбу, Промысл, твердя, что мир един, имеет пределы и удерживается единой силой.

[1] Т.е. придерживается традиционного порядка изложения: логика — физика — этика. Ср. ниже, фрг. 35 сл.

31. Плутарх. О противоречиях у стоиков 24, 1046 а. Можно было бы спросить: «Что же ты, Хрисипп, сам непрестанно нападаешь на таких знаменитых людей, [как Платон и Аристотель], и опровергаешь их, как будто они ошибаются в самых значительных и важных вопросах? Может, они и о диалектике никогда не писали серьезно, а о начале, конечной цели, богах и справедливости говорили мимоходом и в шутку? Ты ведь обзываешь их рассуждения об этих вещах слепыми, противоречивыми, исполненными бесчисленных ошибок».

32. Плутарх. О противоречиях у стоиков 10, 1036 b. Поскольку Хрисипп не в отдельных, а во многих местах приводит доводы против своей же собственной позиции так энергично, с таким усердием и рвением, то не всегда можно понять, что же ему нравится. Да и сами стоики, хваля способности Хрисиппа, говорят, что Карнеад никогда не высказывал ничего своего, но брал слова Хрисиппа и опровергал их на основании его же собственных противоположных высказываний. При этом он не уставал повторять:

Муж удивительный! Губит тебя твоя храбрость

(Илиада VI 407 пер. Н.И.Гнедича)

— потому что тем, кто хочет поколебать и опровергнуть учение Хрисиппа, тот сам дал в руки все средства для этого.

33. Плутарх. Об общих представлениях 1, 1059 b. Кто-то из стоиков сказал, что не случайно, а по божественному промыслу Хрисипп родился позже Аркесилая и раньше Карнеада... Хрисипп, появившись между ними, в сочинениях, направленных против Аркесилая[1], ограничил и силу возражений Карнеада, сильно укрепив область чувственного восприятия, словно на случай осады, а спор по поводу естественных и искусственных общих представлений (περὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰς ἐννοίας)[2] совершенно устранил, отведя каждому из этих понятий свое место. Поэтому даже те, кто впоследствии имел намерение вообще обойти этот предмет или осуществить насилие над ним, ничего не добились и были уличены в недостойных уловках и софизмах.

---

[1] Одним из этих сочинений является № 116 в списке Диогена Лаэргия (фрг. 18).

[2] См. ниже фрг. 82 сл.

34. Цицерон. О пределах добра и зла I 2, 6. Разве Хрисипп оставил что-нибудь не исследованным в учении стоиков? Но читаем же мы Диогена, Антипатра, Мнесарха, Панэтия и многих других, а в первую очередь — нашего приятеля Посидония.

B. ДОКТРИНА ХРИСИППА В СОПОСТАВЛЕНИИ С ОБЩЕСТОИЧЕСКОЙ

Пролегомены к философии. Определение философии. Части учения и порядок их расположения (ср. SVF I 45—46)

35. Аэтий I Введ. 2 (DDG p. 273, 11 [=] [Плутарх] Мнения философов 874 e). Стоики утверждали, что мудрость – это знание вещей божественных и человеческих (σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη), а философия – упражнение в науке о насущно необходимом для этого (τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης)[1]. В свою очередь, насущно необходимое – это единая и высочайшая добродетель, а главных родовых добродетелей три (ἀρεταὶ γενικώταται τρεῖς): физическая, этическая и логическая. По этой причине и философия состоит из трех частей – физической, этической и логической. Физическая часть – это наши исследования о мире и о том, что в нем находится; этическая – размышления о человеческой жизни, а логическая (которую называют также диалектической) – о разуме.

[1] Ср. Эпиктет. Беседы III 12, ниже, фрг 131 (col In = Ox. Ma)

36. Секст Эмпирик. Против ученых IX 13. [Стоики] говорят, что философия – это упражнение в мудрости (ἐπιτήδευσις... σοφίας), а мудрость – это знание вещей божественных и человеческих.

37. Диоген Лаэртий VII 39 [=] SVF I 45; SVF III Диоген фрг. 16; Аполлодор фрг. 1; Эвдром фрг. 1. [Стоики] говорят, что философия как учение разделяется на три части, а именно – физическую, этическую и логическую. Первым такое деление ввел Зенон Китийский в «Логике» [«О разуме»] и Хрисипп в первой книге «Логики» [«О разуме»] и в первой книге «Физики»... Эти части Аполлодор называет областями (τόποι), Хрисипп и Эвдром – видами (εἴδη), а другие – родами (γένη) философии.

38. Секст Эмпирик. Против ученых VII 16 [=] Посидоний фрг. 88 Edelstein-Kidd. ...Философия подразделяется на физическую, этическую и логическую части... Очевиднее всего этим разделением пользуются последователи Ксенократа и перипатетики, а также стоики. Поэтому одни довольно правдоподобно сравнивают философию с плодоносным садом, и физическая часть уподобляется произрастанию растений, этичес-

кая — зрелости плодов, а логическая — крепости стен. Другие говорят, что философия более всего подобна яйцу, причем этическая часть напоминает желток (то есть, как говорят некоторые, зародыш), физическая — белок (который является пищей для желтка), а логическая — скорлупе. Поскольку части философии неотделимы друг от друга (а растения рассматриваются отдельно от плодов, как стены — от растений), Посидоний предпочитал уподоблять философию живому существу, причем физическую часть — крови и плоти, логическую — костям и жилам, а этическую — душе.

Диоген Лаэртий VII 40. Они уподобляют философию живому существу, сравнивая логическую часть с костями и жилами, этическую — с мясом, а физическую — с душой. Уподобляли философию и яйцу (скорлупу — логической части, белок — этической, а желток — физической), и плодоносному полю (его ограду — логической части, плоды — этической, а землю и деревья — физической), и городу, хорошо укрепленному и разумно управляемому[1].

---

[1] Некоторые несоответствия в приведенных сравнениях объясняются внутришкольными разногласиями по вопросу о расположении частей учения (см. т. 1 фрг. 46 прим.)

39. Филон Александрийский. О возделывании земли 14; 16. Философское учение состоит из трех частей, и древние сравнивали его с полем, а именно: физическую часть — с деревьями и растениями, этическую — с плодами (ради которых и заводят посадки), а логическую — со стеной или оградой... **16.** Действительно, логика приводит к простому значению неясные и двусмысленные слова, освобождает то достоверное, что скрыто в софизмах, устраняя обман, притягивающий легковерных, с помощью ясных рассуждений и безупречных доказательств, придает уму чистоту и гладкость воска[1], приготовляя его к постижению свойств науки о природе и науки о формировании нрава.

---

[1] Ср. ниже фрг. 458.

40. Ориген. Комментарий к Евангелию от Матфея (21, 33) XVII 7, 209. И рассуди, можем ли мы, исходя из Божественного Писания, назвать учение о природе виноградником, жизнь, сообразную истинному учению о природе и приносящую плоды в виде добродетели и наилучших нравов, уподобить плодам этого виноградника, а логическую часть (и каждую букву Писания) — его внешней стене...

41. Диоген Лаэртий VII 40. Ни одна из этих частей не отделена от других, но все они смешаны друг с другом — как говорят некоторые стоики, излагающие их в таком же смешанном виде[1].

[1] Ср. ниже фрг. 50.

42. Плутарх. О противоречиях у стоиков 9, 1035 а. По мнению Хрисиппа, молодым ученикам нужно сперва преподавать логику, затем — этику, и только после этого — физику; соответственно, и учение о богах они должны усваивать в завершение всего. И поскольку он повторяет эти слова во многих местах, довольно, по-моему, привести дословно то, что сказано в четвертой книге сочинения «Об образе жизни»: «Прежде всего, мне кажется совершенно верным то старинное мнение, что родов философского исследования три (τρία γένη τῶν φιλοσόφου θεωρημάτων) — логика, этика и физика. Из них, далее, на первое место нужно поставить логику, на второе — этику, а на третье — физику[1]. В свою очередь, физика завершается учением о богах, — почему знакомство с этой областью науки и называли посвящением в мистерии (τελεταί)»[2].

[1] Ср. выше, фрг. 30; сочинение «Об образе жизни» отсутствует в списке Диогена Лаэртия.

[2] Ср. т. I фрг. 538 прим. В SVF II 1008 τελετή объясняется этимологически — через τελευταῖος («завершающий», «последний»); ср. тж *Платон*. Федр 249 c; 250 b-c; *Плутарх*. Застольные беседы VIII 2, 1 718 d; Об Исиде и Осирисе 77, 382 de.

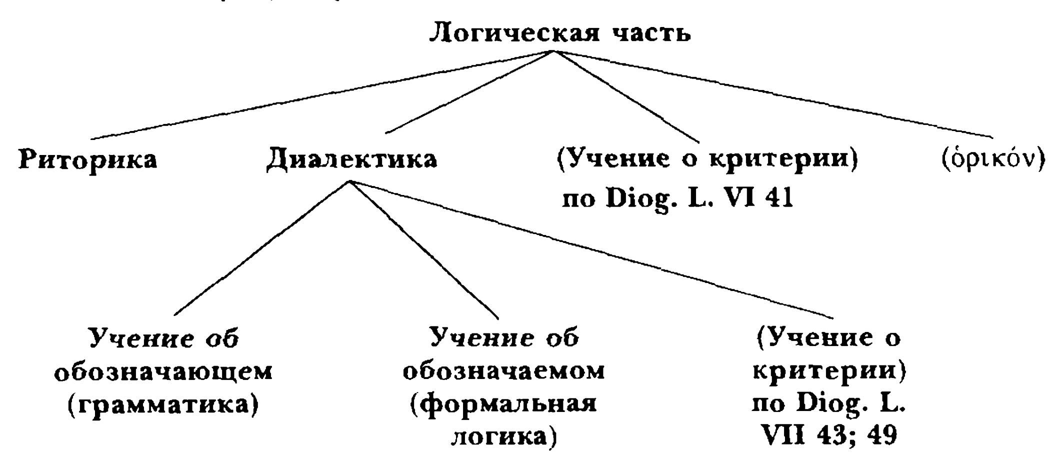
43. Диоген Лаэртий VII 40 [=] SVF I 46. Одни, в том числе... Зенон в трактате «Об учении» [«Логика»] и Хрисипп, отводят логической части первое место, физической — второе, а этической — третье.

44. Секст Эмпирик. Против ученых VII 22–23. Стоики, как они сами говорят, начинают с логики, затем переходят к этике, а завершают все физикой. Действительно, говорят они, сначала нужно укрепить ум в неуклонном следовании правилам учения: область диалектики должна быть твердыней ума. Затем нужно излагать этическое учение для улучшения нравов: преподавать этику можно без вреда, если ей предшествовало изучение логики. В завершение всего можно излагать физическое учение, которое отличается большей степенью божественности и требует более глубокого усвоения.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
ЛОГИКА

[*Логическая часть* философии обнимает два раздела – *риторику* и *диалектику*; диалектика включает: 1) учение *об обозначающем* (τὸ σημαῖνον) как о звуках, фиксированных в словах, – это учение соответствует *грамматике;* 2) учение *об обозначаемом* (τὸ σημαινόμενον) – *логика* в собственном смысле, приблизительно соответствующая формальной логике. Учение о *критерии истины*, соответствующее теории познания, либо выделялось в самостоятельный раздел наряду с риторикой и диалектикой (*Диоген Лаэртий* VII 41), либо считалось разделом диалектики, с которого начиналось ее изложение (*по Диоклу Магнесийскому у Диогена Лаэртия* VII 49 cf. 43; по *Диогену Лаэртию* VII 55 большинство стоиков начинало изложение диалектики с грамматики). Некоторые стоики добавляли как самостоятельный раздел логической части еще т. н. ὁρικόν – видимо, учение о принципах и методике классификации определений (там же VII 1 ср. SVF II 99; 106). Большинство разделов стоической логики – и особенно диалектика – были детально разработаны и приведены в систему Хрисиппом.

Логическая часть в целом трактует о функционировании логоса в языке и мышлении. Логика в узком смысле изучает формальные признаки истинности (ложности) высказываний, учение о критерии – имеет своим предметом материальные критерии (формы и содержание «представлений»). Не подлежит сомнению, что логические теории стоиков создавались (при всей их оригинальности) с известной оглядкой на «Аналитики» Аристотеля. Вместе с тем формальная логика Стои представляла собой первый исторически известный образец пропозициональной логики и была, таким образом, второй оригинальной логической системой античности наряду с аристотелевской логикой.



Из всех частей учения логике повезло меньше всего. В основном, конечно, это касается наиболее важной ее части – учения об обозначаемом (в том числе теории высказываний, силлогистики и т. д.). Сочинения основателей Стои были утрачены, из поздних стоиков логикой специально никто не занимался. Сверх того, даже лучшие изложения (Секст Эмпирик, Диокл Магнесийский у Диогена Лаэртия и Гален) страдают невнятностью и фрагментарностью. В связи с этим трудности, имею-

щие силу для всего учения, здесь многократно увеличиваются. Собственно, сколько-нибудь цельное представление мы можем составить только о логике Хрисиппа. Не подлежит сомнению, что логическое учение Стои не только было разработано им во всех деталях, но приобрело в силу этого статус школьной догмы. Однако лучшие источники отстоят от времени Хрисиппа на 300–400 лет, а за это время стоическая логика была так искажена и местами так сильно перемешана с перипатетической, что одно это обстоятельство (не говоря уже о том, что отношение к этой логике по большей части было враждебно-предвзятым) способно привести в полное недоумение. Кроме того, очевидно, что тончайшая логическая терминология в особенности страдает от пересказа из вторых и третьих рук. «Достаточно представить, – остроумно заметил Мейтс, – что где-то в 4000 году кто-то изучает теорию Фреге по нескольким нелестным обзорам в неспециальной периодике» (*Mates B.* Stoic Logic. Berkeley; Los Angeles, 1961, p. 26). Но в целом логическое учение Стои поддается реконструкции, хотя бы и как логика Хрисиппа. В данном случае Арним не без смысла группирует массу анонимных логических фрагментов под его именем, а Ю. Мау по тем же причинам называет стоическую силлогистику «Chrysippisch-stoische Logik» (*Mau J.* Stoische Logik. Ihre Stellung gegenüber der aristotelischen Syllogistik und den modernen Aussagenkalkül / Hermes 85, 1957. S. 151). Есть немало оснований полагать, что вскоре после Хрисиппа получили широкое распространение учебники по логике (как для внутри-, так и для внешкольного употребления). Именно эти часто анонимные учебные пособия послужили консервирующей средой, сохранившей ядро имеющихся сейчас у нас сведений.

Общие структурные недостатки SVF, отмеченные в предисловии к т. I, в логическом разделе проявляются, по-видимому, наиболее очевидным образом. Композиция раздела значительно отличается от принятого ныне порядка изложения стоической логики, – последними ориентирами здесь могут служить книга М.Фреде (*Frede M.* Die stoische Logik. Göttingen, 1974) и собрание стоических фрагментов по логике Хюльзера. Арним часто приводит тексты не в полном объеме, опуская окружающий контекст, в котором почти всегда содержится важная косвенная информация, в т.ч. оценочные формулировки. Учтены далеко не все тексты, – в особенности неполон подраздел, посвященный грамматике.]

[Пролегомены]

45. Цицерон. О пределах добра и зла IV 4, 9 [=] SVF I 47. И впрямь, разве то, что сейчас повторяют и чему учат диалектики, не установлено уже древними авторами? Впрочем, если Хрисипп очень много сделал в этой области, то Зенон – меньше, чем более ранние авторы: в большинстве случаев он не превзошел их, а целый ряд вещей вообще упустил из виду. И поскольку существуют два искусства (artes), которые полностью охватывают и область применения разума, и область речи

(то есть искусство находить доводы и искусство рассуждать), – то [нужно сказать, что] стоики и перипатетики превосходно овладели вторым искусством, а первым (которым стоики совершенно пренебрегли) – только перипатетики.

46. Гален. О своих книгах 11 vol. XIX p. 40 Kühn. Я говорю, что философы – а именно, перипатетики, стоики и платоники – отличаются друг от друга в области логики. Далее, в этой области у них существуют и внутренние разногласия: если среди перипатетиков эти разногласия сравнительно невелики, то среди стоиков и платоников – весьма серьезны.

47. Гален. О различии пульсов II 4 vol. VIII p. 578 K. Такого слова[1] я не нашел больше ни у кого из эллинов и не могу догадаться, зачем Архиген[2] его придумал. Мне это тем более непонятно, что он не написал ни одной книги о своем словоупотреблении, – тогда как Хрисипп разъяснил те обозначения, которыми он пользовался в области диалектики, и только поэтому мы понимаем его.

---

[1] *διηχημέναι – которое Гален затрудняется объяснить.*

[2] Вероятно, Архиген из Апамеи, врач-пневматик нач. II в. н.э., испытавший значительное стоическое влияние. Ср. фрг. 149.

48. Диоген Лаэртий VII 41–42. Логическую часть некоторые разделяют на два вида знания – риторику и диалектику... Риторика – это знание того, как хорошо говорить при помощи связных рассуждений, а диалектика – того, как правильно рассуждать при помощи вопросов и ответов[1] (иначе – знание того, что истинно, что ложно, и что не является ни тем, ни другим).

---

[1] См. ниже, фрг 131 (Col. In = Ox. Ma).

49. Аммоний. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля p. 8, 20 Wallies. Стоики считают, что логику нельзя называть ни «орудием», ни даже «второстепенным разделом» (μόριον τὸ τυχόν), но только полноправной частью (μέρος)[1].

Там же 9, 1. Стоики говорят, что философия сама порождает логику, которая, таким образом, должна считаться неотъемлемой ее частью. А всевозможных недалеких рассуждений, с помощью которых они думают точно установить, что в философии есть логическая часть, у них великое множество. Поэтому бо́льшую часть этих рассуждений можно опустить и привести

то, которое с их собственной точки зрения наиболее сильно и убедительно. Рассуждают они, в частности, так: «Если бы некая наука пользовалась тем, что не является ни частью, ни разделом какой-либо другой науки, это последнее безусловно было бы частью или разделом первой науки. Например, – говорят они, – врачебная наука использует хирургию, и раз никакая другая наука не использует хирургию как часть или раздел, значит, хирургия – это не орудие, [а часть] врачебной науки. Но философия, – говорят они, – пользуется логикой, которая не является частью или разделом какой-либо другой науки. Значит, логика – это не орудие философии, а ее часть или [по крайней мере] раздел. А если кто-то утверждает, что и другие науки пользуются логикой (как, например, врачевание использует силлогизмы и как используются они во всех прочих науках), то мы скажем, что все они хотя и пользуются ею, но не умеют делать этого надлежащим образом, а главное – не уделяют этому предмету первостепенного внимания. Конечно, врача в первую очередь интересует не метод (μέθοδος) применения силлогизмов и не то, скажем, является ли он частью или разделом врачевания; врач перенимает у диалектика и использует как средство ровно столько, сколько ему нужно для изложения некоторых правил врачебной науки. Напротив, философ как никто сведущ именно в этом методе».

Таким вот рассуждением стоики думают доказать, что логика – не орудие. Теперь им остается доказать, что она – полноправная часть, а не второстепенный раздел. «Среди трех подразделов практической части [философии][2], – говорят они, – материей являются человеческие дела, конечной целью – счастье человеческой жизни, которое гражданин стремится обрести. В свою очередь, среди подразделов теоретической части материей выступают предметы божественные, а конечной целью – созерцательное счастье. Логическая же предметность не совпадает с ними ни по материи, ни по конечной цели. Ее материя – рассуждения, а конечная цель – познание (γνῶσις) способов доказательства. Все остальное в логике подчинено этой конечной цели – доказывать со знанием дела. Таким образом, логика не может зависеть ни от какой другой части философии. И если она все-таки занимается и человеческими, и божественными предметами... то не ограничивается *только* человеческими делами (как подразделом практической части) или *только* божественными (как подразделом части теоретической). Поэтому ясно, что логика – это не второстепенный раздел, а третья составная часть философии».

[1] См. т. I фрг. 46 прим.

[2] Аммоний, рассуждая в привычных для себя терминах, приписывает стоиками перипатетическое деление философии на практическую и теоретическую. То же самое находим у Александра Афродисийского – фрг. 49 a.

49 a. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля p. 1, 9 Wallies. Утверждающие, что логика – это часть философии, пришли к такому мнению по следующей причине. То, *что по всеобщему* согласию считается частями философии, во всех отношениях создается самой философией; она определяет область их приложения, порядок и состав. Но точно так же обстоит дело и с логической областью. Если же она принадлежит всей философии, то не является подразделом никакой другой ее части – ни теоретической, ни практической. Но тогда у нее должно быть иное содержание (ὑποκείμενον), чем у двух других частей, да и по задаче она должна отличаться от них, – и как раз в том самом, в чем эти различные части философии отличаются друг от друга, и логика может быть разумно отделена от них благодаря своему особому способу применения. Действительно, логика отличается от них по своему предмету: ее содержание – высказывания и посылки (ἀξιώματα καὶ προτάσεις); отличается она и по конечной цели, и по задаче (πρόθεσις), ибо задача ее – путем определенного сочетания посылок вывести необходимое заключение из чего-то данного или возможного. Но ни одна из двух других частей к этому не стремится.

50[1]. Плутарх. О противоречиях у стоиков 9, 1035 e. Если кто-то утверждает, что в сочинении «О пользовании разумом» Хрисипп написал следующее: «Тому, кто в первую очередь усваивает логику, следует не воздерживаться совершенно от всего прочего, но заниматься и этим в установленных пределах», – тот верно утверждает.

[1] В SVF II ошибочно обозначен цифрой 53.

51[1] = SVF I 48; 483. Эпиктет. Беседы I 17, 10–11. Логика (τὰ λογικά)... – это способ различать и рассматривать или, если можно так выразиться, измерять и взвешивать все прочее. Кто же так считает? Один лишь Хрисипп, да Зенон с Клеанфом? А разве Антисфен не того же мнения?

[1] В SVF II ошибочно обозначен цифрой 54.

1. УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ

1.1. О впечатлении (представлении) (περὶ φαντασίας) (ср. SVF I 55 сл., 484)

52. Диоген Лаэртий VII 49. Стоики считают, что начинать нужно с учения о впечатлении и чувственном восприятии, поскольку именно впечатление в собственном смысле и есть критерий, которым познается истина вещей, и поскольку вне впечатления нельзя вести речь о согласии [одобрении], постижении [схватывании] и мышлении, – а эти предметы рассматриваются в первую очередь. Действительно, сначала бывает впечатление, а затем уже – «выговаривающая» мысль (ἡ διάνοια ἐκλαλητική), способная выразить в слове то, что испытывается впечатлением. ·

53. Диоген Лаэртий VII 46. Впечатление – это отпечаток в душе (собственно, имя взято от отпечатка перстня на воске). Впечатление может быть постигающим или непостигаемым[1]. Постигающее (которое они называют критерием оценки вещей) возникает от существующего, отпечатлевает и запечатлевает существующее, как оно есть. Непостигаемое же возникает от несуществующего; либо оно возникает от существующего, но запечатлевает его не так, как оно есть, т.е. неясно и неотчетливо.

[1] См. т. I фрг. 60 прим. 1.

54. Аэтий IV 12, 1 (DDG p. 401, 14 [=] [Плутарх] Мнения философов 900 d – 901 a). Хрисипп утверждает, что эти четыре предмета [впечатление, реальный объект впечатления (φανταστόν)[1], мнимое впечатление (φανταστικόν) и мнимый объект мнимого впечатления (φάντασμα)] отличаются друг от друга. Впечатление – это испытываемое душой воздействие (πάθος), обнаруживающее само себя и то, что его вызвало (ἐνδεικνύμενον αὑτό τε καὶ τὸ πεποιηκός). Если, например, мы с помощью зрения наблюдаем нечто белое, – это и есть воздействие, испытываемое душой благодаря данному зрительному образу. Именно это испытываемое воздействие дает нам основание утверждать, что перед нами действительно находится (ὑπόκειται) нечто белое, которое и воздействует на нас. Таковы же осязательные и обонятельные впечатления... Слово «впечатле-

ние» (φαντασια) происходи і от слова «свет» (φῶς) Ведь подоб но тому, как свет обнаруживает сам себя и все, что он охваты вает, так и впечатление обнаруживает самое себя и то, что его вызвало (και η φαντασια δεικνυσιν ἑαυτὴν και το πεποιηκος αὐτην)[3]

Реальный объект впечатления – то, что приводит к появлению впечатления, например белое, холодное и вообще все, что способно воздействовать на душу

Мнимое впечатление – «пустое» притяжение (διακενος ελ κυσμος)[1], то есть воздействие, испытываемое душой при отсут ствии реального объекта, – словно кто-то борется с тенью или хватает руками пустоту ведь в основе впечатления лежит не кий реальный объект (φανταστον), а в основе мнимого впечатления – нет

Мнимый объект мнимого впечатления – то, к чему нас влечет в пустом мнимом притяжении (κατα τον φανταστικον διακε νον ελκυσμον)[5] Нечто подобное происходит с теми, кто страда ет безумием или умопомрачением Если, например, Орест в трагедии говорит [*Еврипид* Орест 255 сл – Оресту чудятся Эринии], он, конечно, говорит это в умопомрачении, то есть не видит реально, а только мнимо представляет Поэтому Элек тра и отвечает ему

Лежи, страдалец, лежи спокойно на своем ложе
Не наяву ты видишь то, что тебе кажется

как у Гомера Феоклимен [Одиссея XX 350 сл]

Ср Немесий О природе человека 6 р 55, 9 сл Moranı, *Иоанн Дамаскин Точное изложение 31*

---

[1] Собственно телесный объект, который способен оказать *непосредственное воздействие* на воспринимающую инстанцию и, следовательно, быть «каталептически» воспринят, ср ниже фрг 187

[2] αυτο τε codd , εν αυτῷ («в себе самом») Arnim

[3] Т е констатирует воздействие определенного объекта и одновременно делает конкретное содержание сознания очевидным для субъекта Ср ниже, фрг 63, см также т I фрг 55 прим 2

[4] Ср ниже, фрг 64

[5] Эта классификация, которую (с незначительными изменениями) приводит также Немесий (а вслед за ним воспроизводит Иоанн Дамаскин) явно неудовлетворительна в определениях двух последних терминов «квазивпечатление» и его «квазиобъект» по сути представляют собой одно и то же, поскольку «квазивпечатление» само для

себя выступает объектом как синтетический «объект впечатление», существующий только в сознании субъекта. В силу этого обстоятельства передать соотносительный смысл терминов φανταστικόν и φάντασμα в данном контексте практически невозможно, особые затруднения вызывает термин φανταστικόν. Вряд ли его можно понимать как «воображение» (напр., «imagination» — Long Sedley I 237) с учетом платоновских реминисценций (например, Софист 266 d, 268 c) и тем более как «способность воображения» в аристотелевском духе (О душе III 9. 432 a 31), поскольку он определяется как πάθος, т. е. рядоположен объективному «впечатлению» от «реального объекта» ближе, пожалуй, обыденное значение «греза», «кажимость» (напр. *Плутарх* Брут 37). Дополнительной сложностью является использование термина в одном контексте в виде субстантива и в виде прилагательного. Отсюда следует, что в определенных контекстах φανταστικόν и φάντασμα вполне можно понимать одинаково как «грезы», «кажимость», «иллюзорное» и т. п., тождественные «мнимому впечатлению» — любому представлению, не имеющему реального объекта (ср. т. I фрг. 65). Об этом же косвенно свидетельствует антитеза φαντασία / φάντασμα в нижеследующем фрг. 55, где термин φάντασμα ради единообразия передается так же, как и в настоящем фрг., ср. ниже, фрг. 83.

55. Диоген Лаэртий VII 50. Впечатление и мнимый объект впечатления — разные вещи. Мнимый объект впечатления — это мысленная видимость (δόκησις διανοίας), которая бывает во сне. А впечатление — это отпечаток в душе, то есть изменение, как утверждает Хрисипп во второй книге сочинения «О душе», по его мнению, «отпечаток» нельзя представлять как след печати, потому что невозможно представить себе множество таких следов в одном месте и одновременно.

56. Секст Эмпирик. Против ученых VII 227–231 [=] SVF I 484. Сейчас нам остается рассказать о мнении стоиков. А именно, представители этой школы утверждают, что критерием истины является постигающее впечатление. Но о нем мы узнаем тогда, когда уясним, как они понимают впечатление и каковы его виды. **228.** По мнению стоиков, впечатление — это отпечаток в душе. Но в этом вопросе они тут же и разошлись. Клеанф стал утверждать, что впечатление — это отпечаток в смысле выемки и выпуклости, подобный тому, который получается от печати на воске. **229.** Но Хрисипп посчитал это нелепым. Прежде всего, указывал он, если в уме разом возникает впечатление о чем-то треугольном и четырехугольном, неизбежно выходит, что одно и то же тело в одно и то же время

содержит в себе различные формы – треугольные, четырехугольные или круглые – что нелепо. Далее, если в нас разом возникает множество впечатлений, то и душа будет одновременно обладать самым разнообразным оформлением – а это еще хуже прежнего. **230.** Сам Хрисипп считал, что Зенон использовал слово «отпечаток» (τύπωσις) вместо «изменение» (ἑτεροίωσις), и определение поэтому звучит так: «впечатление есть изменение души». Тогда уже нет несообразности в том, что при возникновении у нас множества впечатлений одно и то же тело в одно и то же время претерпевает многосторонние изменения. **231.** Например, когда одновременно издается много звуков, воздух разом испытывает многочисленные различные колебания и претерпевает изменения; точно таким же образом и ведущее начало, обладая самыми разнообразными впечатлениями, способно одновременно испытывать соответствующие воздействия.

Там же 372–373 [=] SVF I 484. Если впечатление есть отпечаток в душе, то оно состоит либо из выпуклостей и углублений, как считают сторонники Клеанфа, либо возникает как простое изменение [ведущего начала] – на чем настаивали сторонники Хрисиппа. **373.** Если отпечаток состоит из выпуклостей и углублений, тогда неизбежны те несообразности, о которых говорят сторонники Хрисиппа. Действительно, если представления в душе образуются как отпечатки на воске, то каждое последнее действие всегда будет затемнять предыдущее впечатление, – точно так же, как отпечаток второй печати заслоняет предыдущий. Но в таком случае исчезает вся память как хранилище впечатлений (θησαυρισμὸς φαντασιῶν)[1], а вместе с ней и всякая наука; ведь она есть «сочетание и совокупность постижений» (σύστημα καὶ ἄθροισμα καταλήψεων), – но в ведущем начале не может существовать значительного числа разнообразных впечатлений, если мысленные отпечатки в нем постоянно меняются. Следовательно, и мысленный отпечаток (νοουμένη τυπωσις) в собственном смысле не есть представление.

Ср. там же VIII 400; SVF I 58.

[1] Ср. выше, фрг. 458.

57. Филон Александрийский. О творении мира 166. Ощущения, передавая образы (τὰ φανέντα) извне вовнутрь, сооб-

щают о них уму и обнаруживают их, запечатлевая эти изображения и вызывая соответствующее воздействие. Подобно воску, ум принимает передаваемые через посредство ощущений впечатления и с их помощью «схватывает» тела – к чему сам по себе, как я уже сказал, он не способен.

58. Александр Афродисийский. О душе р. 72, 5–13 Bruns. Небесполезно послушать о том, что такое, в самых общих чертах, отпечаток, возникающий при наличии впечатления. Обычно отпечаток описывают как то, что обладает выпуклостями и углублениями, или как «фигуру» (σχῆμα) отпечатываемого, возникающую в том, что принимает отпечаток, – вроде того, что мы видим на печатях. Но то, что остается в нас (ἐγκαταλείμματα ἐν ἡμῖν) от ощущений, возникает иначе. А именно, чувственное восприятие (τῶν αἰσθητῶν ἀντίληψις) не появляется сразу в виде «фигуры» (κατὰ σχῆμα). Что, например, такое, облик «белого» или вообще цвета? Что такое облик запаха? Скорее, из-за отсутствия подходящего названия этот сохраняющийся в нас след и «остаток» ощущений мы и называем «отпечатком» в переносном смысле.

59. Александр Афродисийский. О душе р. 68, 11 Bruns. Поэтому они и определяют впечатление как «отпечаток в душе» и «отпечаток в ведущем начале».

Там же 16. Они говорят, что впечатление – это отпечаток, или возникающий в данный момент, или возникший в прошлом и уже существующий. Если это отпечаток, возникающий в данный момент, то такое впечатление, взятое в момент его возникновения (τὴν κατ' ἐνέργειαν γινομένην), они, вероятно, и называют ощущением: действительно, «отпечаток» именно так и возникает. То же самое относится и к возникновению отпечатка. Правда, впечатления возникают и вне прямой связи с деятельностью ощущения. Если же речь идет об уже возникшем и сохраняющемся впечатлении, то его можно называть памятью.

60. Диоген Лаэртий VII 50. Впечатление мыслится как нечто вылепливающееся, запечатлевающееся, отпечатывающееся от реально наличной предметности в соответствии с реально наличной предметностью, и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является[1].

---

[1] См. т. 1 фрг. 60 прим. 6, эта школьная формулировка появилась, скорее всего, еще до Хрисиппа

61. Диоген Лаэртий VII 51. По их словам, представления[1] бывают чувственные и нечувственные. Чувственные — это те, которые воспринимаются с помощью одного или нескольких органов чувств (δι᾽ αἰσθητηρίου); нечувственные — те, которые воспринимаются мысленно (διὰ τῆς διανοίας), например, о бестелесном и обо всем прочем, что воспринимается с помощью разума (λόγῳ λαμβανόμενα). Одни чувственные представления возникают от реально наличной предметности при нашем содействии и согласии, другие же представляют собой проявления того, что якобы налично (ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων)[2]. Кроме того, представления делятся на разумные и неразумные. Разумные присущи разумным существам, неразумные — неразумным. Разумные представления называются мыслями (νοήσεις), а неразумные не имеют названия. [Из разумных представлений], далее, одни определены [практическими задачами] искусства (τεχνικαί), а другие — нет (ἄτεχνοι): например, мастер рассматривает статую одним способом, человек, не сведущий в искусстве, — другим.

[1] В данном контексте, где рассматриваются широкие классы «впечатлений», более уместен термин «представление».

[2] См. т. I фрг. 55 прим. 2; выше, фрг. 54.

62. Цицерон. О прорицании II 126. Хрисипп, опровергая академиков, указывает, что бодрствующие гораздо четче и яснее видят то, что спящим чудится во сне.

63. Секст Эмпирик. Против ученых VII 162–163. Впечатление следует назвать воздействием, которое испытывается живым существом; это воздействие способно проявить как себя самое, так и другое [т.е. свой объект]. Например, говорит Антиох[1], если мы взглянули на что-нибудь, то наше зрение входит в определенное состояние, и состояние это отличается от того, в каком оно находилось до получения зрительного образа. В этом изменении мы имеем дело с двумя вещами: во-первых, с самим изменением, то есть впечатлением, а во-вторых, с тем, чем это изменение вызвано, то есть с видимым объектом. Точно так же обстоит дело и с другого рода ощущениями. **163.** Подобно тому, как свет обнаруживает и сам себя, и все, что в нем, так и впечатление: будучи источником очевидности

для живого существа (ἀρχηγὸς οὖσα τῆς περὶ τὸ ζῷον εἰδήσεως), оно, наподобие света, обеспечивает свое собственное прояснение и со всей очевидностью показывает вызвавший его объект (καὶ τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν ἐναργοῦς ἐνδεικτικὴ καθεστάναι)[2].

---

[1] Антиох Аскалонский, глава Пятой Академии, близкий к стоикам по ряду гносеологических вопросов.

[2] Ср. выше фрг. 54.

64. Секст Эмпирик. Против ученых VII 241. Впечатление или связано с воздействием извне [т. е. с реальным объектом], или же возникает в нас самих, — в этом случае [стоики] определяют его как пустое притяжение (διάκενος ἑλκυσμός)[1].

---

[1] Ср. выше, фрг. 54.

65. Секст Эмпирик. Против ученых VII 242–252 [=] SVF I 60. Поскольку среди представлений имеются многочисленные и разнообразные различия, довольно будет указать следующие. Представления бывают достоверные [убедительные] (πιθαναί)[1], недостоверные [неубедительные] (ἀπίθανοι), достоверные и недостоверные одновременно, наконец, ни те и ни другие. Достоверные — те, которые не встречают в душе препятствия, — например: «сейчас день» или «я рассуждаю» и все, которые отличаются такой же ясностью. **243.** Недостоверные — обратного свойства, они отвращают нас от согласия, например: «если сейчас день, то солнце не стоит над землей» или «если темно, то сейчас день». Достоверные и вместе недостоверные — те, которые применительно к состоянию отношения оказываются то такими, то другими. Ни достоверные, ни недостоверные — те, которые касаются следующих, например, вещей: «число звезд четно»; «число звезд нечетно». **244.** Из достоверных [и недостоверных] представлений одни бывают истинными, другие — ложными, третьи — истинными и ложными одновременно, четвертые — ни теми ни другими. Истинные — те, которые могут служить основой для истинного предицирования (ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι): например, из представления «сейчас день» можно заключить к «сейчас» или к «светло». Ложные — те, которые служат основой для ложного предицирования, например: «весло переломлено в воде», «ко-

лонны разной высоты». **245.** Истинные и ложные – те, которые из-за умопомрачения возникли у Ореста об Электре: поскольку такое представление произошло от чего-то реально наличного, – ведь Электра реально присутствовала (ὑπῆρχε) перед ним, – оно было истинно, но поскольку он принял Электру за Эринию – ложно, так как Эринии на самом деле не было[2]... **246.** Не истинные и не ложные представления – это родовые представления (αἱ γενικαί); их виды обладают качественной определенностью, но род этих видов ею не обладает. Например, одни люди – эллины, другие – варвары, но «родовой человек» – ни эллин (потому что тогда все люди выглядели бы как эллины), ни варвар (по той же причине). **247.** Среди истинных представлений одни являются постигающими, другие – нет. Непостигающие (οὐ καταληπτικαί) возникают у людей в силу особенностей испытываемого воздействия. В самом деле, огромное количество людей, пребывающих в бреду или в меланхолии, притягиваются истинными представлениями, – которые, однако, не являются постигающими, ибо возникают случайно и внешним образом, так что за их достоверность часто не ручаются и на них не соглашаются. **248.** Постигающее же представление – то, которое вылепливается и отпечатывается от *реально наличной предметности* и в *соответствии* с реально наличной предметностью и которое не могло бы возникнуть от того, что ею не является (ἀπο ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον... ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος) **[= SVF I 60].** Стоики решительно утверждают, что такое представление способно воспроизвести [воспринимаемый] субстрат и безупречно «вылепливает» все его характерные свойства, обладая каждым из них как привходящим. **249.** Первое из этих свойств – возникать от реально наличной предметности (потому что многие представления образуются не от реально наличной предметности)... Второе – возникать от реально наличной предметности и в соответствии с ней (потому что некоторые представления, возникая от реально наличной предметности, не являют ее соответствующим образом)... **250.** Кроме того, оно должно быть также вылепленным и отпечатленным – дабы безупречно воспроизвести все свойства своих объектов. **251.** Подобно тому, как резчики выполняют все части своей работы в согласии с замыслом... и как следы от печати всегда точно воспроизводят на воске ее характерные свойства, так и те, кто занимается «схватыванием» субстрата, должны воспро-

изводить все его характерные свойства. **252.** Слова «которое не могло бы возникнуть от того, что не является реально наличной предметностью» стоики добавили потому, что, в отличие от академиков, они считают невозможным существование совершенно не отличимых друг от друга представлений[3]. В частности, стоики утверждают, что человек, обладающий постигающим представлением, безупречно сообразуется с наличным разнообразием воспринимаемой предметности (τεχνικῶς προσβάλλει τῇ ὑπούσῃ τῶν πραγμάτων διαφορᾷ), — поскольку таково свойство постигающего представления, отличающее его от всех прочих представлений... Академики, напротив, считают, что можно найти ложное представление, которое ничем не будет отличаться от каталептического[4].

---

[1] = probabilia, см. след. фрг.

[2] См. выше, фрг. 54.

[3] Ср. ниже, фрг. 112 сл.

[4] Изложенная концепция представляет собой скорее общешкольную догму (ср. VII 255, VIII 67), которой Хрисипп придал завершающее оформление. Ср. ниже, фрг. 110 сл.

66. Цицерон. Первая Академика 47. Если вы станете утверждать, говорят они[1], будто какие-то представления (visa), — наподобие тех, что грезятся во сне и затем разъясняются оракулами, гаданием по птицам или по внутренностям, — посылаются богом (а именно это и доказывают стоики, с которыми они спорят), то, спрашивают они, как же бог может представить достоверными (probabilia[2]) те представления, которые являются ложными...

---

[1] Представители Академии спорят со со стоиками.

[2] = πιθανα

67. Секст Эмпирик. Против ученых VII 405. ..Представления являются постигающими постольку, поскольку побуждают нас к согласию и к тому, чтобы предпринять сообразные с ними действия...[1]

---

[1] См. т. I фрг. 61 прим. 2, ср. ниже фрг. 73.

68. Секст Эмпирик. Против ученых VII 424. По мнению стоиков, для возникновения чувственного, например зрительного, впечатления, необходимо совпадение пяти составляющих: органа чувства, ощущаемого объекта, места и определенных обстоятельств, а также ума. И если при наличии остальных хоть одного будет нехватать (например, если ум нездоров), то, говорят они, не получится и никакого восприятия.

69. Секст Эмпирик. Против ученых VII 426. На вопрос, что такое постигающее представление, они отвечают: «то, которое вылепливается и отпечатывается от *реально наличной предметности и...»* А на вопрос... что же такое реально наличная предметность, они, извернувшись, отвечают: «то, что приводит к появлению постигающего представления»[1].

---

[1] См. т. I фрг. 60 прим. 5.

70. Александр Афродисийский. О душе р. 71, 10 Bruns. А истинные представления мы привыкли называть и сильными, и постигающими (поскольку постижение — это согласие на такие представления (κατάληψιν εἶναι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις συγκατάθεσιν)), непостигаемым называем ложное, а из истинных — неясные[1].

---

[1] Ср. т. 1. фрг. 59 прим. 5; ниже, фрг. 90; 91.

1.2. Об ощущении (чувственном восприятии) (περὶ αἰσθήσεως)

71. Диоген Лаэртий VII 52 [=] SVF I 62. По словам стоиков, ощущение [чувственное восприятие] — это пневма, простирающаяся от ведущего начала к органам чувств, а вместе с тем — «схватывание», совершаемое при их участии, и само устроение органов чувств (которые у некоторых людей ущербны); поэтому их деятельность также называется ощущением.

72. Аэтий IV 8, 12. Стоики считают, что всякое ощущение — это [в конечном счете] «одобрение» [«согласие»] и «схватывание» [представлений].

73. Цицерон. Первая Академика 108. С другой стороны, вы утверждаете, что тот, кто ничего не «одобряет», вообще не способен действовать ни в какой области[1]. Но сперва нужно посмотреть, в чем же состоит это одобрение [согласие]. Стоики утверждают, что сами ощущения и есть согласие (sensus ipsos adsensus esse): поскольку влечение[2] есть [прямое] следствие ощущений, постольку действие является их результатом. Но если не будет впечатлений, не будет и всего остального[3].

---

[1] Иными словами, «одобрение» («согласие») — *волевой* акт (интеллектуальное *усилие* признать содержание «впечатления» адекватным), конституирующий элемент интеллектуального самоопределения.

[2] appetitio = ὁρμή — см. ниже, фрг. 116.

[3] Ср. ниже, фрг. 115.

74. Порфирий у Стобея (Эклоги I 49, 25 p. 349, 23 W.). Приверженцы Стои считают, что ощущение не сводится к одному впечатлению, но ставят его реальность в зависимость от согласия. В частности, согласие на чувственное впечатление и есть ощущение, а само согласие связно с влечением[1].

---

[1] Αἰσθητικῇ γὰρ φαντασίᾳ συγκατάθεσίς ἐστιν ἡ αἴσθησις, τῆς συγκαταθέσεως καθ' ὁρμὴν οὔσης. Чтение Арнима оставляет место для целого ряда вопросов (в т.ч.: какова роль рефлексии в процессе ощущения, означает ли здесь термин «ощущение» весь процесс чувственного восприятия или же только его завершающий этап и т.д.), но представляется не менее (а быть может, и более) осмысленным, чем традиционная рукописная версия, приводимая Хюльзером (фрг. 294): Αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία συγκατάθεσίς ἐστιν ἢ αἴσθησις τῆς συγκαταθέσεως καθ' ὁρμὴν οὔσης (Denn die sinnliche Vorstellung ist eine Zustimmung oder eine Sinneswahrnehmung derjenigen Zustimmung, die im Streben statthat). Неясно, как можно представить себе «ощущение одобрения» и т.д. Вероятно, следовало бы переводить «чувственное впечатление — это согласие или ощущение, а само согласие и т. д.»

75. Гален. Комментарий к соч. Гиппократа «О лечебнице» I 3, vol. XVIII B p. 654–655 K. А некоторые предлагали и такое разъяснение. По их мнению, слова «нужно видеть, осязать и слушать» и слова «нужно ощущать посредством зрения, слуха и осязания» означают не одно и то же. Дело в том, что [сами по

себе] «зрение», «осязание» и «слух» действуют не «постигающим» образом (μὴ καταληπτικῶς), а вот «ощущение» – именно таким образом. Как раз это объяснение ощущения предлагает стоик Симий[1], а вслед за ним его принимает ученик Квинта Ификиан[2], любитель стоической философии. А утверждают они вот что. Первое из приведенных выражений дает нам сведения только о роде тех предметов, из которых [в конечном счете] возникают все наши умозаключения. Напротив, второе точно и достоверно передает их смысл, который можно изложить еще и так: «Заключения следует выносить, наблюдая, какие явления в теле больного соответствуют или не соответствуют положенному от природы. Эти явления, в свою очередь, должны быть объектом чувственного восприятия, не просто чем-то «увиденным», «услышанным» или вообще замеченным с помощью какого-либо [отдельно взятого] чувства, но тем, что правильно и постигающим образом было воспринято каждым из чувств и сознанием (γνώμη)». Он замечает еще, что Гиппократ использует слово «ощущать» в смысле «познавать»[3].

[1] Иначе не известен.

[2] Лица неизвестные.

[3] Речь идет о первичном синтезе разнородных чувственных данных в оценивающей инстанции. Мнение, которое Гален (в данном случае подходящий к вопросу прежде всего как врач) приписывает неизвестным стоикам, можно считать общешкольной догмой.

76. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 185. [В отличие от Демокрита и Эпикура] стоики и перипатетики избрали средний путь, утверждая, что одни из чувственновоспринимаемых предметов действительно наличны, а другие – нет, поскольку являются ошибкой чувственного восприятия.

77. Цицерон. Первая Академика 101. Мы [академики] выступаем против чувств так же, как и стоики, которые утверждают, что [в чувственном восприятии] многое оказывается ложным и на деле обстоит совсем не так, как это представляется чувствам.

78. Аэтий IV 9, 4. Стоики утверждают, что ощущения истинны, в то время как из впечатлений одни истинны, а другие ложны[1].

[1] «Сумму» того, о чем говорят (правда, не всегда внятно) фрг. 71–78, можно изложить так. Для того чтобы возникла информация о

содержании «впечатлений», они должны быть восприняты сознанием. Здесь с наибольшей полнотой проявляется (по этим и ограничивается) сенсуалистический пафос стоической теории познания: *сами чувства не могут обманывать*. Иначе говоря, человек в нормальном состоянии *всегда чувствует именно то, что он чувствует*. Поэтому истинными или ложными могут быть, собственно, лишь те высказывания (ἀξιώματα), которые разум о них выносит, но никак не «впечатления» и тем более не ощущения. Очевидно, что квалификация *истинный / ложный* применяется к «впечатлениям» в переносном смысле — подразумевается, что их содержание выражено в артикулированной форме логического высказывания.

[79] Гален. О диагностике пульсов I 5, VIII p. 793 K. Первым объектом ощущения являются болезни нашего тела, а вторым — те внешние предметы, которые их вызывают[1].

---

[1] Фрагмент сомнительной атрибуции.

80. Секст Эмпирик. Против ученых IX 352–353. Будучи по этому вопросу почти в безвыходном положении, догматики находят для себя лазейку: они утверждают обыкновенно, что внешний объект чувственного восприятия не есть ни целое, ни часть, и лишь мы сами приписываем ему свойство целого или части. **353.** Ведь целое, говорят они, — понятие относительное, так как мыслится целым в отношении к своим частям. Точно так же относительны и части — раз они мыслятся частями по отношению к целому. Но относительность присутствует только в нашей общей памяти (συμμνημόνευσις)[1], а сама она пребывает в нас. Поэтому целое и часть тоже находятся в нас. Внешний же объект чувственного восприятия не является ни целым, ни частью, но предметом, относительно которого мы высказываем нечто на основании нашей совокупной памяти.

---

[1] Т.е. в формализованном опыте.

81. Аэтий IV 9, 13 (DDG p. 398). Хрисипп говорит, что удовольствие как род есть нечто умопостигаемое (νοητόν), а как вид и привходящее — уже объект чувственного восприятия, указывая, что одни и те же чувственные вещи не кажутся всем равно приятными[1].

---

[1] Намек на различие в трактовке удовольствия между эпикурейцами и перипатетиками.

1.3. Об общих представлениях (περι ἐννοιῶν)

[Название раздела изменено Фигурирующее в SVF название (περι ἐννοηματων, «о мысленных конструктах» — см SVF I 65) не соответствует содержанию по преимуществу здесь рассматриваются т н «общие представления», и лишь мимоходом говорится о «грезах» разума, не имеющих ничего общего с реально-наличной предметностью Хрисипп, по всей вероятности, оформил стоическое учение об общих представлениях (ср фрг 33), лишь вчерне намеченное его предшественниками (ср SVF I 60) «Схваченное» при «постижении» откладывается в памяти Ряд единообразных или подобных «впечатлений» приводит к появлению опыта (εμπειρια — ниже, фрг 83, ср *Аристотель* II Анал II 19, 100 а 3 сл) Из опыта посредством индукции (αναλογια, collatio — *Диоген Лаэртии* VII 52 — 53, *Цицерон* О пределах добра и зла III 33 = SVF III 72) образуются «эмпирические общие представления (удачный термин Поленца — Die Stoa, Bd 1, S 56), сохраняющие общие признаки ряда схожих представлений (См *Сенека* Письма 120, 4—5) Возможно, именно их имеет в виду Секст Эмпирик (Против ученых VII 246, выше, фрг 65), говоря о «родовых представлениях» (типа «человек вообще»), которые не являются истинными или ложными в том смысле, в каком ими бывают «постигающие» представления, предметность этого класса представлений не может быть воспринята непосредственно Поскольку опыт в них получает первичное оформление, эти начальные «квазипонятия» могут пониматься как «умственные, разумные представления» (φαντασιαι λογικαι — *Диоген Лаэртий* VII 51) Родовые термины для их обозначения — εννοια или προληψις (первый, скорее всего, заимствован у Аристотеля, второй — у Эпикура) Соотношение этих двух терминов не вполне ясно, вероятно, два вида «представлений» различаются способом образования одни возникают чисто естественным путем, другие — при помощи обучения и воспитания (ниже, фрг 83) Первые, обозначаемые термином προληψις развиваются как бы сами собою из задатков, присущих разумной природе таковы первичные «представления» о благе и зле, о боге и т п (SVF I 528, *Цицерон* О пределах добра и зла III 33, *Сенека* Письма 117, 6, 120, 4, *Плутарх* Об общих представлениях 3, 1060 а) Они еще смутны и нуждаются в прояснении разумом Прочие «представления» (εννοιαι, κοιναι εννοιαι) начинают возникать с 7 лет, вместе с проявлением разума, когда воспитание служит решающим средством для образования представлении о мире (*Диоген Лаэртии* VII 53 — 54 cf SVF I 149, II 83, II 764, SVF III Диоген фрг 17) В период с 7 до 14 лет человек научается мыслить нечто бестелесное, вроде пространства и времени (ниже фрг 83 ср SVF I 149, о том, что «общие представления» распространялись не только на область морали, но и на физический мир, убеди

тельно *Sandbach I H* Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Know ledge // Problems in Stoicism, p 26 – 34 cf *Pohlenz M* Op cit , Bd 1, S 58 f)

Все сказанное до некоторой степени разъясняет слова Зенона «сама природа ведет нас к добродетели» (*Диоген Лаэртии* VII 87 = SVF I 179) Тем не менее механизм возникновения предварительных моральных абстракций не вполне ясен Индуктивная гипотеза (в ее пользу *Zeller E* Op cit , S 65 – 68, *Ueberweg Praechter* Op cit , S 418) не объясняет всего она годится для ἔννοια, но не подходит для πρόληψις, поскольку подразумевает какую-то деятельность разума (пусть и примитивную) а ее сложно представить у совсем еще маленьких детей Априорное происхождение «общих представлений» вообще неприемлемо так как стоическое учение не признает «готовых» идей Напротив, «идеи» (видимо, уже у Зенона) отождествляются с т н ἐννοήματα – представлениями, не имеющими реального объекта, но ошибочно получившими санкцию разума и превратившимися в своего рода «грезы , или «иллюзии» (φαντασμα, δοκησις διανοιας – SVF I 65, II 54) Наиболее корректна, по-видимому, гипотеза Поленца (Op cit , Bd 1, S 57 f) согласно которой προληψεις суть результат саморазвития природных задатков в направлении, которое задано «первичным влечением» – οἰκειωσις (см т I фрг 197–198) Способность к оценке внутреннего опыта врождена разумному существу так же, как стремление к самосохранению Эта способность непосредственно связана с ощущением благополучия / неблагополучия своего «я» Критерием такой оценки не может, конечно, выступать ни «каталептическое представление», ни логос Это прерогатива *природы*, ибо она закладывает в человека неистребимое ощущение того, что полезное и благое есть ее требование Данный смысл передается выражением εμφυτοι προληψεις (*Плутарх* О противоречиях у стоиков 17, 1041 е = SVF III 69 ср SVF II 104 – видимо, оригинальный термин Хрисиппа), его нельзя переводить «врожденные представления» ибо это противоречит пониманию души как изначально чистого «листка» (о том, что термин εμφυτοι π означает не «врожденные», а «свойственные природе», «естественным образом возникающие представления», убедительно *Sandbach F H* Op cit , cf *Zeller E* Op cit , S 77, *Pohlenz M* Op cit , Bd 1, S 58 f) Такие «укорененные» представления возникают исключительно в силу естественных устремлений всякой разумной природы С развитием разума истинная природа этих влечений проясняется до полноценного осознания истинной природы человека как разумной, а блага – как сообразности разуму (*Цицерон* О пределах добра и зла III 33 = SVF III 72) В представлениях о боге, благе и зле и т п разум впервые начинает полагать себя как цель Первичные «общие представления», таким образом, содержат в себе необходимые предварительные условия всей теоретической и практической деятельности]

82. См. SVF II 81; 105; III 4; 69.

[Арним приводит список фрагментов, которые, по его мнению, отчасти могут иллюстрировать учение Хрисиппа об «общих представлениях».]

83. Аэтий IV 11 ([Плутарх] Мнения философов 900 a-d). Как появляется ощущение, общее представление (ἔννοια) и внутренняя речь (ὁ κατὰ ἐνδιάθεσιν λόγος).

Стоики утверждают, что, когда человек рождается, ведущая часть его души подобна чистому листу, готовому для записей. На него и записывается каждое отдельно взятое общее представление. Первым по порядку способом записи является запись с помощью чувств. Мы ощущаем что-то, например белое, и когда это ощущение проходит, остается воспоминание (μνήμη). А когда образуется много однородных воспоминаний, тогда, говорим мы, у нас появляется опыт (ἐμπειρία). Опыт, собственно, – совокупность однородных представлений (τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος).

Из обших представлений одни образуются естественным путем (φυσικῶς) – как это было описано выше – и без всякого искусственного содействия (ἀνεπιτεχνήτως). Другие, напротив, возникают уже благодаря нашему обучению и заботе. Как раз последние и называются просто общими представлениями (ἔννοιαι), а первые – еще и первичными [предварительными] общими представлениями (προλήψεις). А разум, благодаря которому мы зовемся существами разумными, как говорят, наполняется первичными общими представлениями по истечении первых семи лет [= **SVF I 149**].

Мысленный конструкт (ἐννόημα) – это мнимое представление (φάντασμα διανοίας)[1], возникающее в уме разумного существа. Именно тогда, когда мнимое представление проникает в разумную душу, оно называется ἐννόημα, получая это свое название от слова νοῦς (ум). Поэтому сколько бы мнимых представлений ни проникло в душу неразумного существа, все они так и остаются мнимыми представлениями. А те, что свойственны нам и божественным существам, являются мнимыми представлениями по роду и мысленными конструктами по виду. Например, денарии и статеры сами по себе являются денариями и статерами, но если вносятся за наем корабля, то вдобавок именуются еще платой за проезд[2].

---

[1] Ср. выше, фрг. 54.

[2] Изложение в последней своей части, касающейся «мысленных конструктов», не вполне корректно. Очевидно, что в понятие «ἐννόημα» вкладывается иной смысл, нежели в тексте SVF I 65, который можно считать парадигматическим. Ср. тж. SVF I 376; выше, фрг. 54.

84. Диоген Лаэртий VII 52. С помощью чувственного восприятия, говорят они, мы постигаем белое и черное, шероховатое и гладкое, а с помощью разума – выводы из доказательств, например, что боги существуют и заботятся о мире[1].

---

[1] Существование божества лишь во вторую очередь *доказывается* выводами из отвлеченных логических операций; предварительное понятие о божественном непосредственно возникает в процессе оформления первичных общих представлений.

85. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 409. Стоики пытаются убедить в истинности своего мнения[1] с помощью примеров. Подобно тому, говорят они, как учитель гимнастики и военного искусства, взяв ученика за руки, обучает его ритму и особенностям движений, а порой, стоя в отдалении, сам показывает ему ритм и движения как образец для подражания, точно так же одни объекты впечатления оказывают воздействие на ведущее начало, словно притрагиваясь к нему и касаясь его (таково белое, черное и вообще тело), а другие по природе своей таковы, что ведущее начало получает представление по поводу их (ἐπ' αὐτοῖς), но не *от них* (ὑπ' αὐτῶν) – таковы бестелесные чистые смыслы (λεκτά).

---

[1] Т. е. в том, что бестелесное не воздействует на нас так же, как чувственные предметы (т. е. не является каталептически-воспринимаемым, непосредственно, реально наличным объектом впечатлений), но мы сами формируем о нем представления – там же, 406; ср. т. I фрг. 65.

[86] Филон Александрийский. О промысле II 58 (p. 85 Aucher)[1]. Но, спрашиваю я, как же вообще нечто существует, если не как постижение чего-то всеобщего (universalis alicuis comprehensio)? И присуще ли разуму (intellectus) такое всеобщее, которое прежде не создал Бог, наделивший ум (mens) способностью, более всего пригодной для усвоения единичного с

помощью исследования знаков, встречающихся в данный момент или ранее воспринятых - как нечто природное

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии

antea conceptis – по мнению Арнима (ad loc), речь идет о первичных общих представлениях. Тем не менее, отношение данного текста к Хрисиппу и даже к стоической традиции вообще остается под большим сомнением

87. Диоген Лаэртий VII 52–53. Мысленные представления (νοουμενα) мыслятся по обстоятельственной данности (κατα περιπτωσιν), по прямому подобию (καθ ὁμοιοτητα), по сходству (κατ' αναλογιαν), по переносу (κατα μεταθεσιν), по соединению (κατα συνθεσιν) или по противоположности (κατ' ἐναντιωσιν)[1] По обстоятельственной данности мыслится все чувственно воспринимаемое[2] По подобию мыслится нечто происходящее от наличного объекта – например, Сократ по его изображению[3] По сходству[1] мыслится нечто преувеличенное (например, Титии или Киклоп) или преуменьшенное (например, пигмей), по аналогии же центр земли представляется мысленно как центр шаров меньшего размера По переносу представляются, например, глаза на груди По соединению – например, гиппокентавр, а по противоположности – смерть Некоторые представления мыслятся по переходу (κατα μεταβασιν), например чистые смыслы или пространство, некоторые – по природе (φυσικῶς), например справедливое и благое, некоторые же – по лишению, например безрукий

[1] Речь идет о механизмах образования различных классов мыслимой предметности, имеющих разные «отправные точки»

[2] Наличие чувственновоспринимаемой, реальной предметности не зависит непосредственно от мыслительных операций, производимых субъектом в области чисто умопостигаемой предметности Мышление как бы «натыкается» на некоторый чувственный «факт» в самом процессе восприятия Понятно, что этот процесс нельзя программировать, и здесь всегда царит случай Речь идет, таким образом, о «совпадении» уникального содержания каталептического представления (возникшего в некоторой обстоятельственной ситуации) с соответствующим общим представлением, благодаря которому и возможен «перевод» этого содержания в разряд мыслимой предметности

[3] Т е мысленное представление «Сократ» является «прямым подобием», произведенным от «обстоятельственно наличной», или «совпавшей» чувственно воспринятой данности — его изображения

[4] Т е вне конкретной «обстоятельственной данности»

88. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 56–58. Дело в том, что всякое мышление возникает от чувственного восприятия ~~или в связи с чувственным восприятиятием и притом либо от~~ обстоятельственной данности либо не без обстоятельственной данности **57.** Поэтому мы обнаружим, что даже так называемые ложные представления (возникающие, например, во сне или при умопомрачении)не отделены полностью от того, что мы узнаем как обстоятельственную данность в чувственном восприятии **58.** И вообще в мысли нельзя найти ничего такого, что [раньше] не было бы усвоено человеком как обстоятельственная данность Это [мысленное представление] может возникать или на основе прямого подобия обстоятельственной данности, или путем ее преувеличения и преуменьшения, или же путем соединения

89. [Гален] Медицинские определения 126, vol. XIX p. 381 K. Мысль (ἐπινοια) — это сохраняющийся [акт] мышления (νοησις) А мышление — это разумно-оформленное представление (λογικη φαντασια)

1.4. Постижение, знание, наука (искусство)
(καταληψις, ἐπιστημη, τεχνη)
(ср. SVF I 66 сл., 490)

90. Секст Эмпирик. Против ученых VII 151 — 152 [=] SVF I 67–69. Стоики утверждали, что есть три связанные между собой вещи знание, мнение и находящееся между ними постижение[1] Знание — это устойчивое и надежное постижение, неколебимое разумом[2] Мнение — это слабое и ошибочное согласие, а постижение располагается между ними, будучи согласием со стороны постигающего представления[3] Постигающим же представлением, как они считают, является такое, которое истинно и не могло бы стать ложным По их словам, знание присуще одним только мудрецам, мнение — только невеждам, а постижение присуще тем и другим, причем оно является критерием истины[4]

[1] Изложение не вполне точное: в иерархическом отношении постижение занимает место между представлением и знанием. Мнение (δόξα) в стоической гносеологии вообще не является самостоятельным функциональным элементом.

[2] Ср. SVF I 60; 66 сл.; 411.

[3] Данное Секстом Эмпириком определение «постижения» как «согласия со стороны постигающего представления» (ср. VIII 397; XI 182 = ниже, фрг. 97) есть искажение школьной догмы, поскольку в способности согласия выражена гносеологическая автономия субьекта, его независимость по отношению ко всем видам представлений, в т. ч. и каталептическим, — а «согласие» в данном определении выступает как составная часть самого представления. Поэтому более надежной является формулировка Александра Афродисийского: «постижение есть согласие на такие [т. е. каталептические] впечатления» (κατάληψιν εἶναι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις συγκατάθεσιν — выше, фрг. 70). См. ниже, фрг. 91.

[4] Т. е. «истинности» каждого каталептического восприятия.

91. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 397. Действительно, мы слышим от них, что постижение — это согласие [со стороны] постигающего представления (καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις)[1]; в нем некоторым образом присутствуют два момента: один — момент непроизвольности, а другой — произвольный и зависящий от нашего суждения[2]. В частности, само впечатление [в содержательном отношении] возникает помимо нашего желания и зависит не от того, кто его испытывает, а от объекта, вызывающего это впечатление: таково, например, ощущение белого, когда видят белое, или сладкого, когда пробуют сладкое. А вот согласие на это ощущение зависит уже от того, кто испытывает впечатление.

[1] Ср. выше, фрг. 70.

[2] Ср. выше, фрг. 73.

92. Цицерон. Первая Академика 119. Какое бы утверждение ни отстаивал мудрец, оно будет так же прочно постигнуто его разумом, как и [то, что он воспринимает] чувствами. И [утверждение] «сейчас светло» не будет выглядеть более очевидным[1], чем то (поскольку он — стоик), что этот мир причастен мудрости, наделен разумом, который создал и себя самого и его, который упорядочивает все, все приводит в движение и всем управляет. Он придет к убеждению, что солнце, луна, все

звезды, земля и море – это боги, что некая животворная разумность (animalis intelligentia) пребывает и распространяется во всем этом. Однако в какой-то момент времени весь этот мир погибнет в пламени[2].

[1] Ср. ниже. фрг. 282.

[2] По содержанию фрагмент относится скорее к физике.

93. [Гален] Медицинские определения 7–8, vol. XIX p. 350 K. Знание – это прочное постижение, неколебимое разумом. Можно определить его еще и так: это неколебимое состояние, безупречно, с точки зрения разума, образующее себе мнение из представлений[1]. Наука [искусство] – это упорядоченная совокупность постижений (σύστημα ἐκ καταλήψεων), сообразованных с некоей полезной для жизни целью, или: упорядоченная совокупность постижений, соотнесенных с определенной конечной целью, [полезной в повседневной жизни][2].

[1] ἕξις ἀμετάπτωτος ἐκ φαντασιῶν δόξαν ἀμέμπτως ὑπὸ λόγου παρεχομένη – определение, скомпрометированное употреблением термина δόξα и по всей видимости испорченное. Арним разумно предлагает взять за норму определение Диогена Лаэртия (VII 47 = SVF I 68) и реконструировать текст следующим образом: ἕξις ἀμετάπτωτος ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἢ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου παρεχομένη.

[2] Определение явно испорчено. Ср. SVF I 73.

94. Схолии к Дионисию Фракийскому p. 108, 31 Hilgard. Стоики говорят, что наука [искусство] – это упорядоченная совокупность постижений (σύστημα ἐκ καταλήψεων), сообразованных в опыте с некоей полезной для жизни целью[1].

[1] Ср. SVF I 73; ниже, фрг. 121.

95. Филон Александрийский. О союзе с начальной образованностью 141–142. Определение науки [искусства] таково: упорядоченная совокупность постижений, сообразованных с некоей полезной для жизни целью (σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον), – а смысл «полезного» становится ясен в сравнении со всевозможными злодеяниями.

Знание же определяется так: прочное и устойчивое постижение, неколебимое разумом (κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ βέβαιος, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου)[1]. **142.** Науками [искусствами] мы называем, например, музыку, грамматику и все тому подобное... Напротив, философию и все прочие добродетели[2] мы называем знаниями, а тех, кто ими обладает – знающими. Эти люди разумны, мудры и любят мудрость (φρόνιμοι... καὶ σώφρονες καὶ φιλόσοφοι); ни один из них не ошибается в том знании, которым он овладел, точно так же, как вышеупомянутые знатоки наук не ошибаются в основных правилах (θεωρήματα) науки.

---

[1] Ср. т. I фрг. 68; 411.

[2] Ср. такое же специфическое значение термина «добродетель» выше, фрг. 35.

96. Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 188. В свою очередь, стоики говорят, что душевные блага, то есть добродетели, являются своего рода науками [искусствами], а наукой [искусством] они называют упорядоченную совокупность сообразованных [с полезной для жизни целью] постижений; сами постижения возникают в ведущем начале. Однако невозможно представить себе, каким образом в ведущем начале (которое они называют главенствующей пневмой) происходит откладывание и такое накопление постижений, что возникает наука [искусство]: ведь каждый новый отпечаток всегда стирает предыдущий, а пневма, по их словам, текуча и всецело колеблется, воспринимая каждый отпечаток.

97. Секст Эмпирик. Против ученых XI 182–183. Действительно, наука [искусство] есть упорядоченная совокупность постижений, а постижение – это одобрение со стороны постигающего представления... **183.** Кроме того, согласно стоикам, отличительным свойством постигающего представления является то, что оно вылепливается и отпечатлевается от реально-наличной предметности и в соответствии с реально-наличной предметностью, а доказательством того, что реально-наличная предметность является таковой, служит ее способность приводить к появлению постигающего представления[1].

Ср. Пирроновы положения III 242

---

[1] Ср. выше, фрг. 65.

98. [Гален] О врачебных рекомендациях на основании математики 1, vol. XIX p. 529 K. А о том, что математическое знание во многом является основополагающим (ὑπαρκτή), вполне основательно судили философы-стоики – люди, которые и логикой владели, и жизнь представляли такой, какая она есть на самом деле.

99. Филон Александрийский. О союзе с начальной образованностью 146–150. Но всякому известно, что именно философия обнаруживает для каждой из специальных наук те начала и те семена, из которых вырастают их основоположения (θεωρήματα). Например, равносторонние и неправильные треугольники, круги, многоугольники и прочие фигуры обнаружила геометрия. Но не геометрия обнаружила природу точки, линии, плоскости и объемного тела (которые представляют собой корни и основания упомянутых фигур): **147.** ведь как она может определить, что точка, например, есть то, что не имеет частей, линия – длина без ширины, что плоскость имеет только длину и ширину, а объемное тело обладает тремя измерениями – длиной, шириной и глубиной? Эти определения доставляет философия и, в частности, вся та наука об определениях (ἡ περὶ ὅρων πραγματεία), которой занимается философ. **148.** Научить писать и читать – это задача простейшей грамматики; кое-кто и называет ее просто «грамотой»; задача более высокого вида грамматики – объяснить произведения поэтов и писателей. А когда грамматики начинают рассуждать о частях речи, не у философии ли они заимствуют и перенимают ее находки? **149.** Ведь именно философия определяет, что такое грамматический союз, что такое подлежащее и сказуемое, что такое имя вообще и имя собственное, что сказано неполным, а что – полным образом, что такое утверждение, общий или специальный вопрос, определение, повеление, просьба и пожелание. Именно философия решает, как определять, что такое «полный лектон», логическое высказывание, предикат. **150.** Полугласной, гласной или согласной является данная буква, как принято называть каждую из них и какова *идея науки* о звуке и букве в целом и в отдельных частях, – разве это выработала и установила не философия?

100. Плутарх. Как юношам слушать поэтов 13, 34 b. Хрисипп правильно объяснил, как в дальнейшем обходиться с тем,

что говорят поэты, а именно: полезное следует использовать и применять в похожих случаях. Когда Гесиод, например, говорит:

Если бы не был сосед твой дурен, то и бык не погиб бы, –

(Труды и дни 348 пер. В. В. Вересаева)

он имеет в виду и собаку, и осла и вообще все, что может пропасть подобным образом. А когда Еврипид говорит:

Разве рабствует тот, кто смерть презирает? –

(frg. 958 Nauck)

нужно иметь в виду, что то же самое Еврипид относит к трудам и болезням.

101. Плутарх. Как юношам слушать поэтов 11, 31 d [=] SVF I 535. Нельзя принимать имена необдуманно, и нужно оставить эту Клеанфову забаву. Ведь он предается насмешкам, когда нарочно изъясняет строку «Зевс-отец, царь Иды» (Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων) [Илиада III 320] как «царь видом» (εἰδήσει μεδέ-ων), а слова «Зевс, владыка Додонский» (Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε) [XVI 233] предлагает соединить в одно [т. е. Ζεῦ ἀναδωδωναῖε], якобы потому что испаряющийся с земли воздух благодаря своему исхождению (ἀνάδοσις) называется «вышедодонским». Да и Хрисипп часто оказывается мелочным, хотя он и не играет словами, а просто предлагает неубедительные объяснения, – вроде того, например, что выражение «широкогремящий Кронид» (εὐρύοπα Κρονίδης) [Илиада I 498] значит то же самое, что «искусный спорщик» или «превосходящий всех силой слова».

1.5. Об исследовании (περὶ ζητήσεως)

[У Хрисиппа одноименное сочинение в 2 кн. – № 30 в списке Диогена Лаэртия, фрг. 13 сл.]

102. Климент Александрийский. Строматы VI 15, 121 p. 492, 34 St.-Fr. Исследование – это стремление к постижению при помощи известного рода знаков[1], раскрывающее предмет; а нахождение (εὕρεσις) – это предел и прекращение исследования, которое приходит к постижению того, что́ есть знание (γνῶσις).

---

[1] Под «знаком» в данном случае понимается логическое умозаключение.

103. Цицерон. Первая Академика 26. [Аргументы Антиоха против «невосппринимаемости»] Так что же, если все это истинно, то весь разум – этот светоч и свет жизни – упраздняется! ...Ибо разум доставляет начало исследования, которое совершенствует добродетель, поскольку сам разум подкреплен исследованием. Ведь исследование – это стремление к познанию (quaestio autem adpetitio cognitionis), а нахождение (inventio) – цель исследования. Но никто не стремится обнаружить ложное, – и то, что остается недостоверным, не является предметом нахождения. Но лишь когда открывается нечто доселе темное, тогда это именуется нахождением. Таким образом, [разум] устанавливает и начало исследования, и цель восприятия и постижения.

104. Плутарх. Моралии фрг. 215 Sandbach. Действительно, вопрос о том, можно ли исследовать и находить (как он поставлен в «Меноне» [80 e]), оказывается неразрешимым. Ведь мы не исследуем то, что знаем, – это бессмысленно; не исследуем мы и то, чего не знаем, ибо когда мы сталкиваемся с такими вещами, мы их не понимаем, и они остаются для нас случайными... Стоики прибегают для разрешения вопроса к природным общим представлениям[1]. Если они существуют в возможности, мы утверждаем одно и то же; если же они существуют реально, зачем исследовать то, что мы и так знаем? Если же мы от них переходим к другим, неизвестным, предметам, то как же мы исследуем то, чего не знаем?

---

[1] φυσικαὶ ἔννοιαι = προλήψεις. Ср. выше, пролегомены к разделу 1.3 и фрг. 82 сл.; SVF III 69.

1.6. О критерии (περὶ κριτηρίου) (ср. SVF I 52 сл.)

105. Диоген Лаэртий VII 54 [=] SVF III Антипатр фрг. 18; Аполлодор фрг. 3; Боэт фрг. 1. Критерием истины они объявляют постигающее представление, то есть представление, возникающее от реально-наличной предметности, – так говорят Хрисипп во второй книге «Физики», Антипатр и Аполлодор. Боэт же допускает несколько критериев: разум, чувствен-

ное восприятие, влечение и знание. Да и Хрисипп противоречит сам себе в первой книге «Логики» [«О разуме»], называя критерием чувственное восприятие и первичное общее представление[1].

[1] Ср ниже, фрг. 473.

106. Августин. О Граде Божьем VIII 7. [Платоники выше тех,] кто отождествлял критерий истины (iudicium veritatis) с телесными чувствами и утверждал... что их правилами измеряется все познаваемое, – а так считали эпикурейцы и многие другие, им подобные. Такого же мнения придерживались и стоики; они страстно любили искусство рассуждения (которое называли диалектикой), но считали необходимым выводить его из телесных ощущений. Как они полагали, именно отсюда душа получает те представления (notiones), которые они называли ἔννοιαι, то есть представления о тех вещах, которые они объясняют с помощью определения (definiendo explicant): из них начинает расти и с ними связан весь порядок знания и обучения.

107. Секст Эмпирик. Против ученых VII 35; 37. Но и этот разумный критерий можно подразделить, говоря, что один критерий – это «кем», другой – «чем», третий – это направленность (προσβολή) или извне определенное состояние (σχέσις). «Кем» – это, например, человек, «чем» – ощущение, а третье – направленность представления. **37.** Тот, благодаря «кому» возникает суждение, подобен весовщику или плотнику; ощущение[1] и ум, благодаря «чему» возникает предмет суждения, подобны весам или отвесу; направленность представления, благодаря которой человек осуществляет суждение, подобна «состоянию» вышеупомянутых инструментов.

[1] Ср выше, фрг. 71

108. Ориген. Против Кельса VII 37. [Кельс] рассуждает почти так же, как стоики, которые отвергают умопостигаемые сущности (νοητὰς οὐσίας) и утверждают, что все воспринимаемое воспринимается чувствами, а всякое постижение зависит от чувств.

109. Плутарх. О противоречиях у стоиков 10, 1036c—1037a. А что касается сочинений Хрисиппа, направленных против общепринятого[1], то стоики в своем тщеславии и хвастовстве

заходят так далеко, что утверждают, будто рассуждения всех академиков по этому вопросу, даже вместе взятые, ничего не стоят по сравнению с тем, что написал Хрисипп против достоверности чувственного восприятия. Это – явное свидетельство их невежества... Однако верно и то, что когда Хрисипп впоследствии решил выступить в защиту повседневного опыта (συνήθεια) и чувственного восприятия, его рассуждения значительно уступали их обычному уровню, и одно сочинение выглядело слабее другого {...} **1036е.** {...} Я охотно узнал бы у стоиков, действительно ли они считают, что «диалектические» вопросы мегариков более убедительны, чем те 6 книг, которые Хрисипп написал против повседневного опыта {...} **1037а.** Против повседневного опыта он приводит не просто сухие аргументы, а часто (словно произнося страстную судебную речь) повторяет, что повседневный опыт – это скудоумие и тщеславное легкомыслие.

Цицерон. Первая Академика 87. Теперь я, пожалуй, обращусь к предметам общего характера (res universas), о которых немало книг написали не только наши, но и Хрисипп; на него стоики часто жалуются, потому что когда он тщательнейшим образом собрал все аргументы против чувственного восприятия, против очевидности (perspicuitas), против повседневного опыта и против разума, то сам себе не смог ответить по всем вопросам и, таким образом, сам снабдил оружием Карнеада.

Там же 75. У меня остались, конечно, еще и другие неприятные вам, хотя и не столь великие люди – Стильпон, Диодор, Алексин[2], – создатели хитроумных и тонких софизмов (так называются их ложные и мелочные умозаключения). Но зачем же мне обращаться к этим людям, если у меня есть Хрисипп, которого называют опорой стоического портика? Сколько он собрал аргументов против чувственного восприятия и всего того, о чем свидетельствует повседневный опыт! «Однако, – скажете вы, – он и решил кое-какие вопросы». Что ж, пусть даже и решил, – хотя мне так не кажется. Но, конечно, он не собрал бы такого множества аргументов, которые вводят нас в заблуждение преувеличенной очевидностью, если бы не понимал, что возразить на них – дело не слишком легкое.

---

[1] Или «Против повседневного опыта». Ср. № № 117–118 в списке Диогена Лаэртия (фрг. 13 сл.).

[2] См. т. 1 фрг. 111 прим. 1.

110. Цицерон. Первая Академика 67. Что мудрец, если он намерен одобрить представление, также может ошибиться, — этого... стоики и их подпевала Антиох [Аскалонский] не признают в первую очередь; мудрец, говорят они, способен отличить ложное от истинного и невоспринимаемое[1] от воспринимаемого[2].

---

[1] quae non possint percipi = ἀκατάληπτα; см. т. I фрг. 60 прим. 2.
[2] Ср. ниже фрг. 131.

111. Цицерон. Первая Академика 26 — 27. [Аргументы Антиоха против «невоспринимаемости»]. Заключающее рассуждение (а по-гречески ἀπόδειξις) (доказательство) определяется так: умозаключение[1], которое, исходя из того, что воспринято, приводит к тому, что не воспринималось. И если все представления именно таковы, как они утверждают, — то есть могут быть только ложными и не проясняются никаким умозаключением, то как мы можем сказать, что кто-то нечто заключает или обнаруживает или что вывод из рассуждения достоверен?

---

[1] ratio = λόγος.

112. Плутарх. Об общих представлениях 36, 1077 c. От стоиков можно и услышать, а также прочесть во многих их сочинениях, как они выступают против академиков и во всеуслышание заявляют, будто академики смешивают все вещи до полной неразличимости[1] и, таким образом, навязывают двум субстанциям (οὐσίαι) одно качество. Но подобная мысль, вообще говоря, мало кому может прийти в голову; напротив, покажется удивительным и просто невероятным, если вообще невозможно будет отличить голубя от голубя, пчелу от пчелы, зерно от зерна или, например, смокву от смоквы.

---

[1] συγχέουσι ταῖς ἀπαραλλαξίαις [sc. φαντασιῶν] — т. е. отказываются (как и пирронисты — ср. *Секст Эмпирик.* Против ученых VII 408) признавать различие между «постигающими» и «непостигающими» представлениями. Ср. *Цицерон.* Первая Академика 54: sibi sint et ova ovorum et apes apium simillimae; ниже, фрг. 116. Принципиальная различимость двух объектов была, вероятно, темой памфлетов Гермагора, ученика Персея (см. SVF I 462), и сочинения Хрисиппа «О подобном к Аристоклу» (№ 127 в списке Диогена Лаэртия)

113. Цицерон. Первая Академика 85. Вряд ли заслуживает доверия такое стоическое положение: «Среди всех вещей нельзя найти ни двух одинаковых волос, ни двух похожих зерен»[1].

[1] Ср. т. 1 фрг. 60 прим. 6.

114. Цицерон. Первая Академика 54; 56. И почему вы [академики] придерживаетесь того взгляда, который противоречит природе вещей, отрицая, что всякий объект существует в своем роде так, как он действительно существует, и что две и более вещи не могут быть подобны друг другу во всех отношениях? **56.** От самых сведущих физиков можно узнать, что единичные вещи обладают индивидуальными [т.е. неповторимыми] качествами[1].

[1] singulae proprietates = ἰδίως ποῖα (см. выше, фрг. 376 сл.).

115. Цицерон. Первая Академика 37–38 [Аргументы Антиоха против «невоспринимаемости»]. Теперь вкратце скажем о согласии и одобрении[1]... Ведь когда мы объяснили[2] действие той силы, которая заключена в ощущениях, одновременно обнаружилось, что многое постигается и воспринимается ощущениями, но это не может происходить без «согласия». Далее, живое существо отличается от неодушевленного предмета более всего тем, что оно производит определенные действия (ведь невозможно даже и представить себе такое живое существо, которое не совершает вообще никаких действий), и у него нужно либо отнять ощущение, либо вернуть то, что находится в нашей власти – согласие... Но отсюда следует, что без согласия не могут существовать ни память, ни общие представления[3], ни науки. Но важнее всего, что нечто находится в нашей власти, ибо тот, кто не дает согласия вообще ни на что, не будет иметь ничего в своей власти. Где же добродетель, если ничто не заложено в нас самих?[4]

[1] adsensio atque adprobatio = συγκατάθεσις.
[2] Первая Академика 18 сл.
[3] notitiae rerum = ἔννοιαι.
[4] Ср. выше, фрг. 73.

116. Цицерон. Первая Академика 24–25 [Аргументы Антиоха против «невоспринимаемости»]. Но совершенно ясно и

следующее: прежде всего должно быть установлено то начало, которому может следовать добродетель, когда она начинает действовать, и это начало должно соответствовать природе. А иначе влечение (adpetitio) (этим словом мы хотим передать греческое ὁρμή), которое побуждает нас действовать и добиваться того, о чем мы имеем представление, не может иметь места. **25.** Но сначала нужно обнаружить то, что побуждает, и удостовериться в нем. А это, в свою очередь, невозможно, если нельзя будет отличить истинные представления от чего-то ложного. Как может разумная душа (animus) обрести влечение к чему-нибудь, если она не знает, соответствует ее представление природе или противоречит ей? Кроме того, если разумная душа не ведает о том, что является ее обязанностью, она не будет способна вообще ни к какому действию, не будет стремиться ни к одной вещи и останется безо всяких побуждений. Но если она когда-либо решит что-то сделать, необходимо, чтобы предмет ее устремлений был истинным.

117. Цицерон. Первая Академика 23 [Аргументы Антиоха против «невоспринимаемости»]. Но как раз познание добродетелей более всего доказывает, что многое можно воспринять и постигнуть. В этом одном, говорим мы, и заключается знание, – и не просто «некое» постижение вещей, но, как мы считаем, устойчивое и неизменное[1], а также мудрость, то есть искусство жизни (ars vivendi), которая черпает постоянство (constantia[2]) из самой себя. Если в этом постоянстве не будет присутствовать ничего воспринятого и познанного, то, спрашиваю я, откуда и каким образом оно родилось?

---

[1] stabilis et immutabilis = βέβαιος καὶ ἀμετάπτωτος.

[2] = εὐπάθεια (см. SVF III 431 сл.).

118. Секст Эмпирик. Против ученых VII 440–442. Но догматики, приводя свои возражения, обычно спрашивают, как же скептик может утверждать, что критерия не существует. Ведь он утверждает это или на основании какого-то критерия или без него. Если без критерия – то его утверждение не будет достоверным; если же на основании критерия, – то он запутается: утверждая, что никакого критерия не существует, он согласится принять критерий для подкрепления своего ут-

верждения. **441.** Опять же, в ответ на наше суждение: «Если критерий существует, то он либо определенный, либо неопределенный» (из которого следуют два вывода: или они впадают в бесконечность или бессмысленно утверждают, что нечто может быть критерием для себя самого), они возражают, говоря, что вовсе не бессмысленно считать что-либо критерием для себя же самого. **442.** Отвес, например, является проверкой и для самого себя, и для других вещей, весы определяют взаимный вес предметов и свое собственное равновесие, свет обнаруживает не только другие предметы, но и сам себя[1]. Поэтому критерий может быть критерием самого себя и других вещей.

---

[1] Ср. выше, фрг 54.

119. Секст Эмпирик. Против ученых XI 162–164. Поэтому не нужно слушать тех, которые утверждают, что он [скептик] замыкается в бездействии или впадает в противоречие. **163.** В бездействии – потому что вся жизнь состоит в стремлении и избегании, а тот, кто ни к чему не стремится и ничего не избегает, отказывается от [настоящей] жизни и существует наподобие растения. Впадает в противоречие – **164.** потому что, находясь порой под властью тирана и будучи вынужден исполнять беззаконные повеления, он либо не подчиняется приказу, избирая таким образом добровольную смерть, либо, избегая мучений, исполнит приказ и в любом случае не будет уже тем, кто, по словам Тимона[1], «не бежит и не рвется», но одно изберет, а от другого откажется. А ведь это последнее свойственно тем, кто считает, что есть вещи, достойные избегания и выбора.

---

[1] Тимон Флиунтский – см. т. 1 фрг. 21 прим.

120. Гален. Против Юлиана 5, 8–9 vol. XVIII A p. 268 K. Как будто кто-то неожиданно для себя из стоика превратился в скептика и стал считать, что разногласие достаточно свидетельствует о невозможности понять предмет. Если действительно верить доводу, гласящему, что ни один из пунктов разногласий между философами недоступен человеческому пониманию...

121. Климент Александрийский. Строматы VIII 5, 15, 2–16, 3 p. 89 Fr. [против пирронистов]. Если воздержание от суждения (ἐποχή) сводится к утверждению, что не существует ничего надежного, ясно, что, беря начало в себе самом, оно себя же в первую очередь и упраздняет. Ведь либо оно признает, что существует нечто истинное и, следовательно, не нужно всегда воздерживаться от суждений, либо не существует ничего истинного, и тогда ясно, что само оно в первую очередь не говорит ничего истинного. Значит, либо оно доставляет истину, либо нет. Но если доставляет, то добровольно признает, что существует нечто истинное. Если же не доставляет, тогда истинным остается то, что воздержание стремилось опровергнуть. И в чем отрицающее воздержание обнаруживает свою ложность, в том же самом открывается истинность отрицаемого им, — как сон, который утверждает, что все сны ложны. Отрицая само себя, воздержание утверждает все прочее. Но если оно в целом истинно и будет начинать с себя самого, то окажется воздержанием не от чего иного, как прежде всего от самого же себя. Когда кто-то постигает, что он — человек или что он воздерживается от суждения, ясно, что на самом деле он не воздерживается от него.

Не впадет ли он с самого начала в противоречие, если станет воздерживаться от любых суждений? И как он сможет ответить хоть на один вопрос? Ведь ясно, что относительно сказанного выше он не воздерживается. А вместе с тем он делает вид, будто воздерживается. Вот почему если мы и должны, поверив скептикам, воздерживаться от всяких суждений, то прежде всего мы начнем с самого воздержания: доверять ему или нет. Если истинным является именно незнание истинного, то уже в самом начале воздержание не сможет дать нам ничего истинного. Если же оно считает сомнительным и это утверждение (то есть, что воздержание не дает истины), то тем самым оно признает, что ему известно истинное, и само воздержание от суждений о нем оказывается неустойчивым.

Всякое учение (αἵρεσις) есть приверженность известным положениям или, как определяют некоторые, приверженность некоей совокупности положений, согласованных друг с другом и с объясняемыми вещами, обращенная к достижению счастья (πρὸς τὸ εὖ ζῆν)[1]. Ведь «положение» (δόγμα) — это некое разумное постижение; в свою очередь, постижение — это состояние и согласие разума [и никакое учение не могло бы со-

стоять из скептических положений[2]]. Но при этом не только скептики, но и всякий догматик обыкновенно воздерживаются от одобрения каких-то суждений – вызвано ли это слабостью ума, неясностью предмета или же равной убедительностью противоположных доводов.

[1] Ср. SVF I 73; II 94.

[2] Конъектура Арнима.

2. ДИАЛЕКТИКА
[Пролегомены]

122. Диоген Лаэртий VII 62 [=] Посидоний фрг. 188 Edelstein-Kidd. Согласно Посидонию, диалектика – это знание (ἐπιστήμη) истинного, ложного и того, что не является ни истинным, ни ложным, а согласно Хрисиппу – [знание] об обозначающем и обозначаемом.

123. Секст Эмпирик. Против ученых XI 187. Сами стоики называли диалектику знанием истинного, ложного и того, что не является ни истинным, ни ложным.

124. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля p. 1, 8 Wallies. Для нас важно заранее знать, что в название «диалектика» разные философы вкладывают не один и тот же смысл. Стоики, например, определяют диалектику так: «знание о том, как хорошо говорить»[1], указывая далее, что «хорошо говорить» значит говорить истинное и подобающее; это, как они считают, присуще философу и является свойством самой совершенной философии. Поэтому, указывают они, только мудрец владеет диалектикой.

[1] Это определение риторики.

125. Филодем. О риторике vol. I p. 10 Sudhaus. Нужно иметь в виду, что не может быть прав тот, кто утверждает, что диалектическая наука (διαλεκτικὴ τέχνη) [хотя и] существует, но сама по себе не создает ничего нового, если только не сочетается с этическими и физическими рассуждениями, – этот взгляд разделяли и некоторые стоики[1]... То же самое относится и к

риторике: это наука, которой будто бы нельзя пользоваться, если нет соответствующих политических обстоятельств.

[1] Например, Аристон Хиосский – см. SVF I 351 сл.

126. Плутарх. О противоречиях у стоиков 24, 1045 f–1046 a. В третьей книге сочинения «О диалектике»[1] Хрисипп указывает, что Платон и Аристотель, а также их последователи, вплоть до Полемона и Стратона, серьезно занимались диалектикой, а серьезнее всех занимался ею Сократ. Заявив, что с такими знаменитыми людьми можно было бы охотно разделить даже их ошибки, он прибавляет дословно: «Если бы они высказались об этих предметах мимоходом, то вся область логики вскоре перестала бы вызывать доверие. Но поскольку тщательность их рассуждений подразумевает, что диалектика принадлежит к нашим высшим и неотъемлемым способностям, то, конечно, невероятно, что они – будучи в целом столь великими людьми, как мы это себе представляем, – настолько ошибались в этом вопросе».

[1] № 150 в списке Диогена Лаэртия (фрг. 18).

127. Плутарх. О противоречиях у стоиков 10, 1035 f. Хрисипп говорит, что он не отвергает полностью обычай рассматривать противоположные решения, но рекомендует пользоваться им осторожно, как на суде, где не защищают эти противоположности, а подвергают сомнению их правдоподобность. «Этот способ, – говорит он, – особенно подходит тем, кто воздерживается от суждений в любом вопросе, так как подкрепляет их позицию. Тем же, кто стремится обрести знание, с помощью которого мы могли бы жить согласно [с природой], он, напротив, помогает наставлять учеников в главных вещах и от самого начала до конца укреплять их знания, демонстрируя по мере необходимости неосновательность противоположных решений, – как это бывает на суде»[1]. Вот в точности его слова.

Ср. ниже, фрг. 270.

[1] Возможно, фрагмент соч. «О пользовании разумом» (№ 148 в списке Диогена Лаэртия).

128. Плутарх. О противоречиях у стоиков 10, 1037 b. В «Физических положениях» он написал следующее: «Бывает

и так, что даже твердо постигнув нечто, человек может высказаться в пользу противоположного решения, поскольку оно допустимо; а порой бывает, что, не имея представления ни об одном из решений, он высказывается в пользу обоих».

Ср. ниже, фрг. 270.

129. Плутарх. О противоречиях у стоиков 10, 1037 b. А в сочинении «О пользовании разумом»[1], сказав, что силу разума, как и силу оружия, не стоит направлять на неподобающие цели, он заметил: «Нужно направлять ее на обретение истинного и на его упорядочение, но ни в коем случае — на противоположные вещи», «хотя многие, — прибавил он, — именно так и поступают».

---

[1] № 148 в списке Диогена Лаэртия.

130. Диоген Лаэртий VII 46–48. Сама диалектика — это вещь необходимая, это добродетель, включающая в себя другие добродетели[1]. Неопрометчивость (ἀπροπτωσία)[2] — это знание того, когда следует давать согласие, а когда нет; основательность (ἀνεικαιότης) — устойчивость разума против вероятного, позволяющая не поддаваться ему; **47.** неопровержимость (ἀνελεγξία) — устойчивость разума, позволяющая не отходить от своего к противоположному; несуетность (ἀματαιότης) — состояние, позволяющее соотносить представления с «верным разумом»[3]. Они говорят, что знание — это прочное постижение, или такое состояние (ἕξις) в принятии представлений, которое неколебимо разумом. Не владея диалектикой, мудрец не может рассуждать безупречно: именно она позволяет распознать истинное и ложное, различить достоверное и двусмысленное, — а без этого нельзя спрашивать и отвечать в определенном порядке. **48.** А необдуманность в доказательствах сказывается и на всем прочем: кто не трудился над своими представлениями, тот впадает в беспорядочность и легковесность. Мудрец не имеет иного средства показать остроту ума, сообразительность и вообще свою способность рассуждать. Дело в том, что правильно рассуждать и правильно беседовать — одно и то же, точно так же, как одно и то же — разбирать предложенный предмет и отвечать на вопросы: и все это должно быть присуще искушенному диалектику.

Там же 83. Эти суждения стоиков о логике призваны быть лучшим подтверждением их слов о том, что мудрец непремен-

но должен быть и диалектиком: дело в том, что все определяется в ходе логического рассмотрения (даже предметы из области физики или этики, не говоря уже о логике). Что касается «правильности названий», то есть вопроса о том, какие названия были даны вещам по установлению, — об этом они не склонны говорить[1], — хотя именно эта добродетель занимается определением двух вещей: чем каждый предмет является и как он называется.

---

[1] Ср. выше, фрг. 35; 95.

[2] См. ниже, фрг. 131, где тот же термин разъясняется более подробно. Ср. *Секст Эмпирик.* Против ученых VII 417.

[3] Как высшим логическим критерием.

[4] Несмотря на видимую любовь стоиков к этимологизированию, тематика «Кратила» никогда не претендовала на статус самостоятельного раздела стоической диалектики.

131. Геркуланейский папирус 1020.

[Впервые издан Арнимом (Hermes 25, 1890); версия для col. I–II: Margini ercolanesi. Napoli 1984; для остальных: Hülser frg. 88. «n» — неаполитанская редакция рукописи с указанием фрагментов; «Ox» — оксфордская редакция рукописи с указанием листов. Воспроизводятся те части текста, смысл которых поддается реконструкции, — она во многих случаях весьма условна и порой оставляет место для противоположных толкований.

Местоположение данного фрагмента не отвечает его содержанию — учению о мудреце как составной части этики.]

Col. IV n = Ox Nd. <...> ибо мы с уважением относимся к неопрометчивости (ἀπροπτωσία) и ценим основательность (ἀνεικαιότης), но противоположное по справедливости отвергаем. Ведь неопрометчивость — это устойчивое состояние [ведущего начала], возникающее вне согласия и до постижения[1], которое, <...> однако, [в определенных обстоятельствах] может дать согласие и на [не]постигающие представления[2]. Поскольку это состояние [ведущего начала вообще] обладает известной устойчивостью в представлениях и невосприимчивостью по отношению к непостигающим представлениям, несомненно, что человек неопрометчивый [как правило] недоступен и «непостигающему представлению» (ὑπὸ φαντασίας ἀκαταλήπτου)[3] и устойчив в своих представлениях настолько, что на него не воздействуют «непостигающие» представления. Он является господином своего «согласия» и <...> не следует [непостигающим] представлениям.

Frg. I n = Ox La. <... > и прежде всего таких – это не значит, что не бывает выдающихся людей, [то есть мудрецов]. Я не думаю, что такие примеры вообще не встречаются, хотя нечто подобное требует тем больших усилий, чем большей устойчивостью обладает. Поэтому и сказано:

Но добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога.

(Гесиод. Труды и дни 289–290 пер. В.В.Вересаева)

Мы, со своей стороны, утверждаем, что мудрец недоступен мнениям[4] и тем более не повинуется им. Отсюда следует, во-первых, что ему ничего не «кажется» (δοκεῖν): ведь ошибочное мнение (δόκησις) – это «непостигающее мнение» (δόξα ἀκατάληπτος). Далее, он не заблуждается (οἴεσθαι): заблуждение – это мнение <... >

Frg. II n = Ox Lb. <... > человека достойного нельзя ни опровергнуть, ни переубедить, и по этой причине его убеждения никогда не меняются. Ни один [мудрец] не станет выслушивать ложное и не впадет в заблуждение: он не способен воспринять ничего ложного <... > Поэтому он не просчитается и не даст другим провести себя. Кроме того, он не обманывается ни зрением, ни слухом, ни вообще каким-либо органом чувств <... > Ведь тот, кого обманывает зрение, получает от зрения ложное впечатление и воспринимает его <... >

Frg. III n = Ox Lc. [Мудрец может получить ложное впечатление, но не даст на него согласия] <... > что они не владеют многими искусствами и не должны им обучаться, но что их обманывает зрение или что они вообще не владеют искусствами – этого сказать нельзя <... >

Ox Ld [отсутствует в неаполитанской редакции] <... > [отсюда] следует, что нет ничего, чего мудрец не знает <... > Отсюда вытекает и еще одно обстоятельство такого же рода. Человек благоразумный, согласно сказанному выше, не будет иметь в себе ничего безнравственного [негодного] (φαῦλα)[5]; но не будет полностью отделен от «средних» [т. е. безразличных] вещей, а этой области для разумного существа сохраняется возможность ошибки. Ведь предположение (ὑπόνοια), незнание, сомнение и все тому подобное – это вещи безнравственные [негодные]. Напротив, необразованность, недосмотр, просчет – все это относится к «средним» вещам <... >

Col. I n = Ox Ma. <...> отсюда следует прежде всего, что муд-

рецов невозможно обмануть, они непогрешимы и ведут свою жизнь в соответствии с [действительной] ценностью вещей, все совершая правильно. Поэтому ясно, что и в области «согласия» у них все происходит не иначе, как с повышенным вниманием (ἐπιστροφή). Ведь философия – это в первую очередь забота о верности разума (ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος)[6] или знание об этом, или, скорее всего, занятия, касающиеся [всей области применения] разума. И в самом деле, только когда мы овладеем отдельными частями учения о разуме и их совокупностью, мы сможем пользоваться им со знанием дела (ἐμπείρως). Под «разумом» же я понимаю тот разум, который присущ всем разумным существам от природы. А если, с нашей точки зрения, диалектика – это знание того, как правильно рассуждать[7] <... >

Col. II n = Ox Mb. <... > вряд ли может быть, что знаток диалектики не силен в вопросах и ответах, не способен в беседе ни превзойти соперника, ни ускользнуть от его нападок, а тот, напротив, кто дает себя обмануть, способен победить в споре и избежать нападок соперника. Значит, мудрец должен быть силен в рассуждении. Но если он силен в рассуждении, то он силен также в вопросах и ответах. Отсюда следует, что этими свойствами, конечно, не будет обладать тот, кто дает себя обмануть; с другой стороны, мудрец, поскольку он отвечает верно, не будет в своих ответах пользоваться ложными и непродуманными высказываниями, ибо он столько упражнялся в искусстве рассуждения, что <... >

Col. III n = Ox Mc. <... > И кто-то другой (если даже он владеет искусством рассуждения и выступает как соперник) не сможет одержать верх и показать свою неодолимость (поскольку он дает себя обмануть). Ведь он будет говорить истинное и противоречить им, а они просто обратятся к тем, кто утверждает ложное. Но есть и такие нравственные люди, которых нельзя опровергнуть и которые способны самостоятельно постигать смысл высказываний; в ответ на враждебные доводы они выступают с опровержением, обнаруживая свою силу перед соперником. Их, очевидно, нельзя поколебать никакими доводами, а противнику они возражают, [предлагая собственные] постигающие представления <... >

---

[1] διάθεσις ἀσυγκατάθετος πρὸ καταλήψεως : ἀσυγκατάθετος следует, видимо, понимать не в значении абстрактного «несогласия» (ср.

Секст Эмпирик Против ученых VII 417), а либо как «до-согласие», т. е. как некую гносеологическую априорность, либо как невосприимчивость к «некаталептическим» представлениям; иначе текст лишается смысла

[2] Ср выше, фрг. 110.

[3] См. т. 1 фрг. 60 прим. 1

[4] См SVF I 52 сл.

[5] Ср. SVF I 216

[6] См. выше, фрг. 35.

[7] См. выше, фрг. 48.

132. Секст Эмпирик. Против ученых VII 38–45. Что касается истины (ἀλήθεια), то некоторые (а в особенности стоики), считают, что она отличается от истинности (τὸ ἀληθές) в трех отношениях. по сущности (οὐσία), составу (σύστασις) и значению (δύναμις). По сущности – поскольку истина есть тело, а истинность налична как бестелесное[1]. Последнее, по их словам, само собой разумеется, так как истинность присуща высказываниям, высказывание – это чистый смысл, а чистый смысл бестелесен. Напротив, истина – тело, поскольку она, как это очевидно, является знанием обо всем истинном. **39.** Иными словами, она является определенным состоянием ведущего начала (ἡγεμονικὸν πῶς ἔχον) – как, скажем, определенное состояние руки можно представить в виде кулака. А ведущее начало, согласно их учению, есть тело. Значит, истина тоже должна быть по своему роду чем-то телесным. **40.** Различие по составу заключается в том, что истинность мыслится как нечто по природе простое и единовидное (например, «сейчас день»)... а истина, напротив, образуется как упорядоченное знание, существующее в виде совокупности множества истин... **42.** Различие по значению заключается в том, что истинность не всегда связана со знанием (ибо и слабоумный, и младенец, и безумный говорят подчас нечто истинное, но не обладают знанием истинного), а истина наблюдается согласно знанию. Поэтому обладающий истиной мудр (раз он обладает знанием истинного) и никогда не заблуждается, даже если говорит нечто ложное, – потому что это ложное исходит не от дурного, а от благородного расположения души[2]... **44.** Так и мудрец, то есть человек, обладающий знанием истинного, хоть и говорит порой нечто ложное, но никогда не заблуждается, поскольку его умонастроение (γνῶμη) несовместимо с [сознательной] ошиб-

кой... **45.** Очевидно, что погрешность на словах в большинстве отношений отличается от настоящего заблуждения: первое случается и при благородном умонастроении, а второе присуще злонравию.

---

[1] Истина — прежде всего телесное состояние ведущего начала души; истинность — свойство бестелесных высказываний; ср. ниже фрг. 195.

[2] Т. е. внутренняя мотивация такого человека безупречна.

133. Александр Афродисийский. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля p. 301, 17 Hayd. Что одно высказывание не может быть в большей мере ложно, чем другое, — как считают приверженцы Стои, — это заблуждение, которое вообще противоречит данности (παρὰ τὰ φαινόμενα). Действительно, неправильные и ошибочные суждения и неравнозначны, и неподобны по составу (ἕξις).

134. Цицерон. Оратор 32, 115. Поэтому, полагаю я, тот, кого привлекает слава красноречия, не останется несведущим в вопросах [логики], но обратится или к учению древних, или к учению Хрисиппа. В первую очередь он должен узнать значение, природу и разряды слов (простых и сложных), затем — что и каким способом говорится, как отличить истинное от ложного, что из чего образуется, что из чего следует и чему противоположно; а поскольку в словах бывает много неясного, — как и что нужно при этом разделить и раскрыть.

135. Гален. Комментарий к соч. Гиппократа «О лечебнице» I 3, vol. XVIII B p. 649 K. Ко всем чувствам Гиппократ добавляет еще и мысль (γνώμη), то есть рассудок (διάνοια), который люди называют еще разумом (νοῦς), вместилищем разума (φρήν) и вообще разумностью (λόγος). Поскольку и в звучащей речи (τὰ κατὰ φωνήν) выражается некая разумность, то философы отделяют вышеупомянутую разумность и называют ее «внутренней речью» (λόγος ἐνδιάθετος). Именно она позволяет нам различать соответствие и противоречие, — а в этих понятиях заключено и разделение, и соединение, и разрешение, и доказательство.

Секст Эмпирик. Против ученых VIII 275–276. Они утверждают, что человек отличается от неразумных животных не внешней [произносимой] речью (λόγος προφορικός), — ибо вороны, попугаи и сороки тоже издают членораздельные звуки, —

а внутренней, и способностью не просто получать впечатление (к чему способны и животные), а создавать переменное и сложное (μεταβατικὴ καὶ συνθετική)[1] представление. Поэтому, обладая мысленным понятием о последовательности, человек тотчас же схватывает и понятие о знаке (благодаря присущей ему последовательности).

---

[1] Речь идет о фундаментальной способности разумного существа переходить от одних «общих представлений» к другим и создавать на их основе новые «представления», объект которых недоступен чувственному восприятию (ситуативно или принципиально).

2.А. Об обозначающем, или о звучащей речи [голосе]
(περὶ σημαινόντων ἢ περὶ φωνῆς)
(ср. SVF I 74; 485—487; SVF III Диоген фрг. 17 сл.)

[Фундаментом стоической диалектики является связь между знаком, обозначаемым смыслом и реальным объектом:

1) *знак* (τὸ σημαῖνον) = обозначающее (слово «Дион»);

2) *обозначаемый смысл* (то, что высказывается) (τὸ πρᾶγμα σημαινόμενον, πρᾶγμα νοούμενον = τὸ λεκτόν); наконец,

3) реальная чувственная *предметность*, раскрывающая себя в «каталептическом представлении» (τὸ τυγχάνον) — сам Дион (см. фрг. 166 сл.).

И σημαῖνον и σημεῖον можно переводить как «знак», хотя первый термин обычно означает слово-знак (или даже физическое явление — *Секст Эмпирик.* Пирроновы положения I 138; Против ученых VIII 143), а второй — истинную бóльшую посылку в формально корректном импликативном силлогизме (Пирроновы положения I 101). Вне сомнений влияние Аристотеля на учение о знаке — Риторика I 2, 1357 a 32 — b 36; I Аналитика II 27, 70 a 2 сл.; Об истолковании 16 a 3 sq. См. также SVF II 168 о различии позиций Аристотеля и стоиков по этому вопросу.

Объект и слово-знак телесны (поскольку звук есть нечто производящее воздействие). Высказываемое, или чистый смысл (термин λεκτόν для простоты будет передаваться через «лектон»), — то, чего не понимают варвары, слыша греческие слова, — бестелесно. Сенека так разъясняет это Луцилию: «Например: я вижу гуляющего Катона; чувства показывают мне это, душа им верит. То, на что обращены и глаза, и душа, — тело. Но потом я говорю: Катон гуляет, — и то, что я говорю, бестелесно» (Письма 117, 13, пер. С. А. Ошерова). Различие между смыслом и обозначающим его звуком (или писаным словом) иллюстрируется различием между «внутренней» (λόγος ἐνδιά-

θετος) и «внешней», т. е. выраженной (λόγος προφορικός) речью. Первая есть *совокупность смыслов*, то, что *мыслится* при произнесении или написании соответствующих слов. Она свойственна только разумным существам (звуки же издают и животные). Различие в словесном выражении одних и тех же смыслов будет в таком случае тождественно различию между языками. Разумное существо обладает способностью сообщать содержание своего сознания другим разумным существам и воздействовать на них особым средством — словом, т. е. не непосредственно-механически. Дети и животные не владеют артикулированной речью, не знают синтаксиса — правильной связи слов и корреспондирующих «лектон»; они обладают только «внешней» речью, как бы речью, которой не соответствуют никакие фиксированные смыслы (ut loqui — *Варрон.* О латинском языке VI 56 — ниже, фрг. 143). На уровне «лектон», общей основы артикулированной речи и мышления, впервые наглядно проявляется всеобщий закон космической причинности. Правильная импликация является субъективной гарантией осмысленности мироздания и состоит в фиксировании причинно-следственных связей: самый знак выражает отношение «если то, то это», т. е. операцию умозаключения от причины к следствию и наоборот. В стоической картине мира закон причинно-следственной связи выступает концентрированным выражением глобального детерминизма, гарантом единства мироздания. Учение о «лектон» вызывало немалые затруднения у поздних комментаторов с сильными перипатетическими симпатиями. Аммоний (Комм. к соч. «Об истолковании» Аристотеля. p. 17, 27 Busse = SVF II 168) считает «лектон» чем-то средним между мыслью и вещью; Симпликий (Комм. к «Категориям» p. 11, 4 Kalbfleisch) — мыслью; Иоанн Филопон (Комм. к I Аналитике p. 243 Wallies) — звуком.

Учение об «обозначающем», т. е. языковая теория стоиков, представлено в SVF хаотично и весьма неполно, — хотя именно стоикам принадлежит ряд крупных достижений в этой области, в частности теория частей речи и теория падежей (квалифицированный сжатый очерк И.А.Перельмутера см. в кн.: История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, с. 180–204).]

136. Диоген Лаэртий VII 55. Изучение диалектики, по единодушному мнению большинства [стоиков], начинается с раздела о звучащей речи.

137. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 266) Di Gregorio. Ирида (Ἶρις) — это выраженная [произнесенная] речь: дело в том, что когда мы видим радугу и изумляемся ей, мы выражаем это в словах.

138. Ориген. Против Кельса II 72. Я не говорю о том, что Глас Божий, о котором рассказывает Писание, — это, конечно, никак не сотрясение воздуха, не удар воздуха или нечто в та-

ком роде (как об этом говорится в сочинениях «О звучащей речи»).

Ср. там же VI 62.

139. Схолии к Арату 1, 57 Martin. Стоики и вообще все те, кто давал спределения голоса, убеждены, что голос — это сотрясение воздуха.

140. Диоген Лаэртий VII 55 [=] SVF III Архедем 6; Диоген 17; Антипатр 16. По мнению стоиков, звучащая речь — это тело. Так пишет Архедем в сочинении «О звучащей речи», Диоген, Антипатр и Хрисипп во второй книге «Физики». Действительно, все воздействующее — это тело; а звучащая речь оказывает воздействие, исходя от говорящего к слушающим.

141. Авл Геллий. Аттические ночи V 15. Стоики считают, что голос (vox) — это тело и удар по воздуху.

142. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (II 488). «Крик ударяет» (ferit clamor): [выражение] соответствует мнению философов-физиков, которые утверждают, что голос — это тело.

143. Варрон. О латинском языке VI 56. Слово «говорить [осмысленно]» (loqui) происходит от слова «место» (locus). Так тот, кто только начинает говорить, произносит отдельные буквы и прочие звуки задолго до того, как научится расставлять все по своим «местам». Это, с точки зрения Хрисиппа, еще не речь, но «как бы» речь (ut loqui). Ведь подобно тому, как изображение человека не является человеком, точно так же у воронов, ворон и маленьких детей (которые только начинают говорить) слова — это еще не [настоящие] слова, ибо они не говорят [осмысленно].

144. Гален. Комментарий к соч. Гиппократа «О соках» I v. XVI p. 204 K. [1] Голос, артикуляция (διάλεκτος) и звучание (αὐδή) — вещи различные. Голос — это дело голосовых органов, артикуляция — артикуляционных, в первую очередь — языка, а кроме того — носа, губ и зубов. Голос же производится горлом и приводящими его в движение мускулами и жилами, поскольку они передают ему силу от мозга. Что же касается звучания, то древние называли этим словом не просто все, что способен

воспринять слух, и не все то, что испускается устами (сюда относится плач, свист, стон, кашель и все тому подобное), но исключительно человеческий голос, которым мы говорим друг с другом[2].

Гален. Комментарий к соч. Гиппократа «Об эпидемиях» (кн. III) комм. 3 vol. XVII A p. 757 K. Когда у Гомера Ахилл разговаривает со своими конями и один из них вдруг отвечает ему членораздельной человеческой речью («Говорящим, – по словам Гомера, – его сделала... Гера» [Илиада XIX 407]), это не означает, что до того конь был вообще безгласным или не мог издавать звуков, свойственных лошадям, но означает, что он не обладал человеческой речью, которая называется словом αὐδή. Точно так же Гомер сказал, что и богиня «вещает» [Одиссея X 136], то есть пользуется членораздельной человеческой речью, – поскольку, как говорят, она обладает человеческим обликом, в то время как далеко не все боги обладают им: ясно ведь, что солнце, луна, да и все прочие звезды внешне нисколько не напоминают человека.

---

[1] По предположению Хюльзера (I, S. 526–527), текст Галена может быть с равным основанием отнесен и к перипатетической традиции. Ср. *Аристотель*. О душе II 8, 420 b сл.

[2] Т. е. осмысленная членораздельная речь.

[145] Филон Александрийский. Вопросы и ответы на книгу Бытия IV 117[1]. [Ум, ощущение и тело сравниваются с гласными, полугласными и согласными.]

---

[1] Атрибуция сомнительна.

146. Ориген. Против Кельса I 24. К разбираемому нами предмету относится глубокий и таинственный вопрос о природе имен, в частности: или, как думает Аристотель, имена существуют по установлению (θέσει)[1], или, как считают стоики, по природе, – поскольку самые первые слова подражают тем вещам, которые они обозначают; из этого утверждения стоики выводят и определенные основы этимологии (ἐτυμολογία)...

---

[1] Например, Об истолковании 2, 16 a 19; 4, 17 a 1.

147. Диоген Лаэртий VII 57 [=] SVF III Диоген фрг. 21. Частей речи имеется пять, как говорит Диоген... и Хрисипп: имя собственное, имя нарицательное, глагол, союз и член (ὄνομα, προσηγορία, ῥῆμα, σύνδεσμος, ἄρθρον)[1].

[1] Учение о частях речи впервые было выделено стоиками в особый раздел «грамматики» и тщательно разработано (ср., например, №№ 39, 48, 51 в списке Диогена Лаэртия – выше, фрг. 13 сл.).

148. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона VIII 3, p. 498, 1 De Lacy. [Платон] считает, что чувственно-воспринимаемый огонь – это сочетание мельчайших тел, имеющих форму пирамиды. Каждое из них, таким образом, является, по его словам, «элементом» огня[1] – точно так же можно сказать, что каждое пшеничное зерно является «элементом» кучи зерен[2]. Подобным же образом можно сказать, что первичными элементами речи являются слоги, из которых затем возникают имя, глагол, предлог (πρόθεσις), член и союз, которые Хрисипп в свою очередь объявляет «элементами» [членораздельной] речи (λόγος)[3].

[1] См. *Платон.* Тимей 53 а сл.; 56 а сл.

[2] Игра слов: πῦρ – «огонь», πυρός – «пшеница»; здесь же, видимо, намек на софизм «Куча».

[3] У Хрисиппа – ряд соответствующих соч. (№№ 48, 50–51 в списке списке Диогена Лаэртия выше, фрг 13 сл.).

149. Гален. О различии пульсов III 4 v. VIII p. 662 K. Слова τὸ βλίτυρι и τὸ σκινδαψός,, говорят, совершенно лишены смысла, а вот разъяснения Архигена[1] ясны. Но зачем же ты, любезный, добровольно болтаешь глупости? Ведь τὸ βλίτυρι – это, вне сомнения, ритмическое звучание, а τὸ σκινδαψός – не только имя домашнего раба, но и название определенного инструмента.

Ср. Диоген Лаэртий VII 57.

[1] См. фрг. 47 прим.

[2] Слова τὸ βλίτυρι и τὸ σκινδαψός традиционно использовались как пример бессмысленного звучания (например, *Секст Эмпирик.* Против ученых VIII 133).

150. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 36, 8 Kalbfl. Аристотель, назвав «синонимами» то, что имеет одно и то же имя и одно определение [Категории 1, 1 а 6–12], выразился гораздо удачнее, чем стоики, которые назы-

вают так все вещи, имеющие несколько общих имен (например, Парис и Александр – один и тот же человек), да и вообще все вещи, называемые многоименными.

151. Варрон. О латинском языке IX 1. Большую ошибку совершают люди, которые скорее хотят учить тому, чего сами не знают, чем изучать то, о чем не ведают. В эту ошибку впал и знаменитый грамматик Кратет[1]. Ссылаясь на Хрисиппа, человека острого ума, автора сочинения «О неправильности»[2], он опирается на эту книгу, выступая против аналогии и против Аристарха[3], – но так, что из его писаний ясно: он не понял ни одну из сторон. Ведь когда Хрисипп пишет об аномалии, он намеревается показать, что похожие вещи обозначаются непохожими словами, а непохожие – похожими, что совершенно верно.

[1] Кратет из Малла, глава пергамской грамматической школы, разделявший многие идеи стоиков.

[2] № 42 в списке Диогена Лаэртия (выше, фрг. 13 сл.). «Аномалия» – понятие стоической грамматики, обозначающее «отклонение» грамматической формы слова от его «природного» значения.

[3] Аристарх Самофракийский, крупнейший представитель Александрийской грамматической школы.

152. Авл Геллий. Аттические ночи XI 12, 1–2. Хрисипп говорит, что каждое слово по природе многозначно, ибо из одного и того же слова можно извлечь два и более значений[1]. Напротив, Диодор, по прозвищу Крон, говорит: «Все слова однозначны: никто не говорит двусмысленностями и не имеет их в виду; и нельзя считать, что говорится нечто отличное от того, что имел в виду говорящий».

[1] Ср. список Диогена Лаэртия, №№ 54–60.

153. Гален. О речевых софизмах 4 p. 21–22 Ebbesen. Коечто об этом предмете говорят и стоики, которые сочли, что правильно рассмотреть, в частности, берется ли какой-нибудь вид выражения из того, что уже нами упомянуто... Но во всяком случае, справедливо учитывать любое мнение известных людей. Стоическое определение двусмысленности сейчас, пожалуй, можно опустить (хотя оно и противоречит большинству наших определений), – поскольку этот предмет относится к другому разделу. Здесь же нужно принять во внимание

следующие различия между разными видами двусмысленности, — а наиболее употребимых разновидностей всего восемь.

Первая — это когда рассматривается [сочетание букв] сначала как неразрывное, затем как поделенное на части, например: «ΑΥΛΗΤΡΙΣΠΕΣΟΥΣΑ». Отсюда можно извлечь и имя «флейтистка» [αὐλητρίς] и отдельные слова [αὐλὴ τρὶς πεσοῦσα, трижды павший дворец]. Вторая — это омонимия в отдельных словах, например «мужской»: здесь речь может идти о хитоне и о характере. Третья — омонимия в сочетаниях слов, например, «человек есть»: это высказывание двусмысленно, поскольку в виду может иметься или существование, или падеж[1]. Четвертая — бывает при недостаточном выражении, например, «это — твоего»: здесь опускается средняя часть (например, «господина» или «отца»). Пятая — при избыточном выражении, например: «он отговорил.его, чтобы не плыть». Добавочное отрицание делает все выражение двусмысленным: или он отговорил плыть или отговорил не плыть. Шестая, по их словам, — та, которая не поясняет, с чем связан функционально незначимый член предложения, например: «ΚΑΙΝΥΚΕΝΗΠΑΡΕΛΑΣΣΕΝ» («Он, [Диомед], обскакал бы») [Илиада XXIII 382]. Здесь Η может быть или первой буквой [ΗΠΑΡ, «печень»], или последней [ΚΕΝΗ, «пустая»], или же разделительной частицей. Седьмая — не поясняет, с чем связан функционально значимый член предложения, например: πεντήκοντ' ἀνδρῶν ἑκατὸν λίπε δῖος 'Αχιλλεύς [здесь непонятно: «с пятидесятью мужами сто» или «со ста мужами пятьдесят» оставил божественный Ахилл — *строка неизв. происхождения*]. Восьмая — не дает понять, что к чему относится, например: «ΔΙΩΝΘΕΩΝΕΣΤΙΝ» [ДИОНТЕОНЕСТЬ]. Здесь неясно, относится ли это к существованию того или другого, или же к наличию некоего определенного состояния (то есть «Дион — это Теон» и наоборот).

[1] В зависимости от того, на чем делается логическое ударение — на субъекте или на предикате.

154. Варрон. О латинском языке VI 1–2 [=] SVF III Антипатр 17. В этой книге я хочу сказать об обозначениях времен и всего того, что проявляется в действии или высказывается в некотором времени, например: «сидят», «гуляют», «разговаривают». И если к ним присоединятся какие-либо темы другого рода, то мы скорее обратим внимание на исследование слов, чем на придирчивость слушателя. **2.** В этом вопросе для меня

вполне довольно опереться на Хрисиппа и Антипатра... которые пишут, что все слова происходят друг от друга, так что одни приобретают дополнительные буквы, другие – теряют, третьи – меняют...

155. Варрон. О латинском языке X 59. Иногда, как пишет Хрисипп, первое ясно из второго, а иногда – второе из первого. Например, об отце можно судить по сыну, а о сыне – по отцу; и в арке правая сторона существует благодаря левой, а левая – благодаря правой. Поэтому косвенный падеж часто можно восстановить по прямому, а прямой – по косвенному, множественное число – по единственному, а единственное – по множественному.

156. Евстафий. Схолии к «Илиаде» (IV 295) I p. 750, 3 Van der Valk. Ἀλάστωρ[1] – злодей или, согласно Хрисиппу, убийца, – называется так потому, что причиненное им достойно постоянного скитания (ἀλᾶσθαι), то есть вечного изгнания.

[1] Злой демон, воплощение кровной мести.

157. Фотий. Гомеровский лексикон, под словом Ἀλάστωρ. Злодей, жестокий демон. А по мнению философа Хрисиппа, это название происходит от слова «изгнание» (ἔλασις), то есть означает «достойный изгнания за убийство». Согласно Аполлодору – от слова «грешить» (ἀλιτεῖν).

158. Большой этимологик, под словом Ἀλάστωρ. Согласно философу Хрисиппу, так называется злодей и убийца – от слова «изгнание», потому что он достоин быть изгнанным за убийство.

159. Этимологик Ориона Фиванского, под словом ἀγκών **[локоть].** Хрисипп читает ἐγκών – потому что одна кость «входит» (ἐγκεῖσθαι) в другую.

160. Большой этимологик, под словом διδάσκω **[учу].** Геродиан[1] говорит, что, по словам Хрисиппа, слово «учить» происходит от слова «упражнять». Выражение «упражняюсь в чем» (τὶ ἀσκῶ) звучит как «διάσκω», а путем прибавления дельты получается διδάσκω.

[1] Вероятно, Элий Геродиан, известный греческий грамматик II в. н. э.

161. Большой этимологик, под словом παλαιστή **[кулачный бой].** Пядь (σπιθαμή) называется так от «отрывания» (ἀποσπασμός), поскольку большой палец, когда рука растопырена, «отрывается» от указательного в направлении, противоположном направлению малого пальца. А по словам Хрисиппа — от выражения «протягивать всю руку»...

162. Гудианов этимологик, под словом βάναυσος **[ремесленник].** Согласно Хрисиппу, [это слово происходит] от названия деятельности мастеров, направленной на создание и приготовление того, что необходимо для жизни[1].

[1] Прочие этимологии Хрисиппа, не учтенные Арнимом, см. у Хюльзера, фрг. 665-666, 669-671.

163. Варрон. О латинском языке VI 11. Слово *aevum* [«век»] происходит от слова *aetas* [«период»] всех лет... Греки называли это αἰών, что, по словам Хрисиппа, значит ἀεὶ ὄν [«вечно сущее»][1].

[1] Традиционная этимология; ср. *Аристотель.* О небе I 9, 279 а 22 сл.

164. Аммоний. Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании» p. 42, 30 Busse. Относительно принятого выражения имен в именительном падеже древние обыкновенно исследовали, следует ли говорить здесь о падеже [в собственном смысле] или же называть это выражение «именем» (поскольку сообразно ему получает наименование каждая вещь), а все прочие падежи имени считать производными от прямого [падежа]. Последнего мнения придерживались Аристотель [2, 16 а 32] и все перипатетики, а первого — стоики и те грамматики, которые разделяли подобные взгляды. Когда перипатетики возражают им...: на каком основании можно называть номинатив «падежом»? От чего он «отпал»?... — стоики отвечают: он «отпал» от мысли (νόημα), существующей в душе. Когда мы хотим выразить присутствующую в нас мысль о Сократе, мы произносим имя «Сократ». И как о грифеле, который упал сверху и воткнулся вертикально, говорят, что он упал «в прямом падении», точно так же, считаем мы, прямой падеж «отпадает» от общего представления (ἀπὸ τῆς ἐννοίας); «прямым» он является потому, что представляет собой первообраз речевого выражения (ἀρχέτυπον τῆς κατὰ τὴν ἐκφώνησιν προφορᾶς)[1].

[1] Стоики впервые разработали учение о падежах как граммати ческих формах склоняемых частей речи Заимствованный у Аристо теля термин πτωσις приобрел иное значение т к в число падежей стал включаться и номинатив В число пяти падежей (№ 36 ср 33 в списке Диогена Лаэртия – выше фрг 13 сл) входили именитель ный родительный дательный и винительный (ср ниже фрг 183 185) пятым падежом был возможно звательный (см *Pohlenz M* Die Begrundung der abendlandischen Sprachlehre durch die Stoa – Nachr von der Ges d Wiss zu Gottingen Philol hist Klasse Fachgr 1 1939 Bd 3 № 6 S 189 Anm 2)

165. Схолии к Дионисию Фракийскому р. 250, 56 Hilgard. Настоящее время стоики определяют как «настоящее длитель ное» (ενεστως παρατατικος), ибо оно распространяется [на про шедшее] и на будущее Например, человек, говорящий «Я де лаю», показывает этим, что он уже начал делать нечто и про должит в будущем[1]

[1] См фрг 509 сл

2. В. Об обозначаемом, или о чистых смыслах
(περι σημαινομενων η περι λεκτῶν)
[Пролегомены]
(ср SVF I 488)

166. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 11–12. Но кроме этого разногласия [об истинном] среди них [догматиков] было еще и другое Иными словами одни из них связывали истин ное и ложное с обозначаемым другие – со звуком речи, тре тьи – с движением мысли (κινησις τῆς διανοιας) Первое мне ние, как известно, представляют стоики, согласно которым неразрывно связаны три вещи обозначаемое, обозначающее и реальный предмет (το σημαινομενον και το σημαῖνον και το τυγχανον[1]) Обозначающим как правило, бывает слово (φωνη) например «Дион» **12.** Обозначаемое – та [смысловая] пред метность выявляемая в слове которую мы воспринимаем как установившуюся в нашем сознании (διανοια) и которую не вос принимают варвары хотя они и слышат слово Наконец ре альный предмет – это внешний объект (το εκτος υποκειμενον) например сам Дион Из трех перечисленных элементов два телесны – слово и реальный предмет а один бестелесен – это обозначаемая смысловая предметность или «лектон» [чистый

смысл] — который собственно, и бывает истинным или лож ным «Лектон» (чистые смыслы) не все одинаковы одни из них неполные а другие — полные Полный «лектон» — это в первую очередь, так называемое высказывание, которое у сто иков определяется следующим образом «Высказывание — это то что истинно или ложно»

[1] Т е тот объект который обретает (τυγχανει) определенное имя (собственное или нарицательное) ср интерпретацию Аммония ниже фрг 236

167. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 80. Всякий чис тый смысл должен подлежать словесному выражению (παν τε λεκτον λεγεσθαι δεῖ)— отсюда он и получил свое название[1] А выразить словом» как говорят сами стоики, значит произне сти слово которым обозначается мыслимая предметность (πραγμα νοουμενον)

[1] В буквальном значении лектон есть то что предназначено для высказывания может быть высказано Школьное определе ние (ниже фрг 181) То что устанавливается [возникает] согласно разумному представлению (το κατα την λογικην φαντασιαν υφιστα μενον) под разумным представлением понимается впечатление 1) которое прошло проверку разумом и 2) содержание которого мож но выразить словесно — два оттенка смысла понятия λογικη (*Секст Эмпирик* Против ученых VIII 70 *Диоген Лаэртий* VII 63 ср 51) По скольку далее лектон» определяется как мыслимая предметность ясно что мы имеем дело с таким смыслом который может быть выражен вне прямого отношения к конкретной ситуации Ясно также что отличие от платоновских эйдосов конституирующих и оформ ляющих субстрат (а потому обладающих сущностным приоритетом) лектон есть *констатирующий* или *корреспондирующий* смысл кото рый указывает на денотат раскрывает его значение но не оказыва ет на него никакого воздействия

168. Аммоний. Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании» p. 17, 24 Busse. Этим Аристотель учит нас [1 16 а 3 сл] что обозначаемое именами и глаголами и есть в собственном и непосредственном значении мыслимая пред метность, что через нее обозначаются и сами предметы, и что не следует измышлять между мыслью и вещью ничего «сред него» — как это делают приверженцы Стои, предпочитающие называть «лектон» средним

169. Схолии к «Илиаде» (II 349) Erbse. «Ложь» [здесь употреблено] вместо «ложного». Так и у стоиков словом «лектон» называется то, что употребляется для обозначения другого.

170. Секст Эмпирик. Против ученых XI 224. Действительно, тело не исследуется (особенно по мнению стоиков), поскольку исследуется только «лектон», а «лектон» не является телом.

171. Плутарх. О противоречиях у стоиков 11, 1037 d. По их словам, запрещающие произносят одно, запрещают другое, а приказывают третье. Кто, например, говорит: «Не кради», произносит «не кради», запрещает красть и приказывает не красть.

2.B.1. О противоположностях (περὶ ἐναντίων), о контрарных и ограничительных [выражающих «лишенность»] суждениях (περὶ ἀντικειμένων καὶ στερητικῶν)

[Ср. список Диогена Лаэртия №№ 10; 12 выше, фрг. 13 сл.; тема не является самостоятельным разделом стоической диалектики, и выделена Арнимом с явной оглядкой на перипатетическую традицию.]

172. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 387, 17 Kalbfl. Но теперь, когда мы выяснили, что именно говорит Аристотель[1], посмотрим, что еще говорят по этому поводу самые известные толкователи. В то время как стоики, например, гордятся тем, что довели логику до совершенства, а среди прочего и вопрос о противоположностях, — [толкователи Аристотеля] стараются показать, что основы всех этих вопросов Аристотель изложил в одной книге, которую он назвал «О противоположностях» [фрг. 118 Rose]: в ней содержится невероятно много трудных мест, на которые стоики почти не обратили внимания. Перечислять все эти предметы во введении едва ли разумно. Но то, о чем стоики говорят согласно с Аристотелем, упомянуть необходимо.

В то время как древнее определение противоположного (которое мы приводили раньше) таково: «все, что существует в одном и том же роде, но в наибольшей мере отлично друг от друга», Аристотель в сочинении «О противоположностях» исправил это определение, снабдив его разнообразными крити-

ческими замечаниями... Одновременно он воспользовался тем же самым определением в рассуждении о количестве [6, 4 b 20 сл.], разъяснив при этом, что таково древнее определение. Затем стоики переняли его и воспользовались им, показав, какие в нем слабости, и постаравшись разрешить то, что им казалось нелепым... Всеми этими определениями стоики воспользовались, и в других рассуждениях о противоположностях следовали по стопам Аристотеля: в сочинении «О противоположностях» он предоставил им основоположения, которые они затем разработали в своих книгах.

[1] Ср. Категории 10, 11 b 15 сл.; Метафизика V 10, 1018 а 20 сл.

173. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 388, 24 Kalbfl. Стоики, как и Аристотель, считают, что различные состояния (ἕξεις) также могут рассматриваться как [контрарные] противоположности – например, разумность и неразумие. То же самое относится и к предикатам (κατηγορήματα) – например, «быть разумным» и «безумствовать», а также к наречиям – например, «разумно» и «неразумно». Но при этом они считают, что противоположны не субъекты, обладающие качествами и состояниями, а сами состояния (ἐναντίως ἔχειν), не «вот этот» «вот этому», а «разумный» по отношению к «неразумному». Если иногда мы все же говорим, что один человек «противоположен» другому, то применяем это обозначение к непосредственно противоположному (ἐπὶ τὰ ἄμεσα). В собственном смысле противоположность наблюдается только применительно к внутренне и внешне обусловленным *состояниям* (ἐπὶ τῶν ἕξεων καὶ τῶν σχέσεων), действиям и тому подобному. Кроме того, как о противоположных говорится о предикатах и о том, что каким-то образом с ними связано. В некотором отношении к противоположностям приближаются и [наречия], например «разумно» и «неразумно». А в целом противоположности наблюдаются только в [смысловых] предметностях (ἐν τοῖς πράγμασι)[1], и разумность противоположна неразумию именно в таком смысле, но не как «эта вещь» и «та вещь»[2]. Вот каково учение стоиков, и теперь мы посмотрим, как они позаимствовали его из учения Аристотеля.

[1] Πρᾶγμα в данном случае то же самое, что «лектон».

[2] Т. е. как понятия, а не как чувственные вещи.

174. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 389, 18 Kalbfl. На самом деле одно и то же можно выразить и простым понятием (например, «разумность» и «неразумие») и при помощи определения (например, «разумность» – «знание блага, зла и безразличного», а «неразумие» – «неведение всего этого»). Поэтому они выясняют, присутствуют ли противоположности только в простых понятиях или также в определениях. Хрисипп, со своей стороны, утверждает, что противоположности – это отнюдь не только то, что выражено именами нарицательными и простыми понятиями; что же касается развернутых определений, то они вообще не являются таковыми. Действительно, в определения мы многое привносим вместе с членами, союзами и другими поясняющими частями речи, каждую из которых вряд ли уместно было бы включать в понятие противоположного. Поэтому он поясняет, что разумность противоположна неразумию, а одно определение противоположно другому в другом смысле; и о противоположных определениях стоики говорят здесь по аналогии [с понятиями, выражающими смысл состояния], противопоставляя определения такими же парами.

175. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 405, 25 Kalbfl. А приверженцы Стои решительно утверждают, что контрадикторно противоположное (τὰ κατὰ ἀπόφασιν λεγόμενα) не может рассматриваться как [контрарная] противоположность другой вещи. Если бы [контрарной] противоположностью добродетели была не-добродетель, а порока – не-порок, то порок принадлежал бы к не-добродетели, равно как и многое другое (и камень, и лошадь, и все, что не является добродетелью), а к не-пороку относилась бы добродетель и все ей подобное[1]. Тогда одна и та же вещь одинаково будет [контрарной] противоположностью и для добродетели, и для порока. Если, далее, [контрарной] противоположностью порока является не добродетель, а не-порок, то в результате получится, что некая посредствующая область вещей будет равно противоположна и добропорядочному человеку и недостойному; но это нелепо, – в особенности если речь идет об одном и том же. Отсюда следует, что при наличии двух [пар контрарных] противоположностей к одной относятся все качественности (ποιότητες)[2], – как, например, в случае с добродетелью и пороком, – а к другой – качественности и качества

(ποιά), как в случае с не-добродетелью и не-пороком (ведь к ним относятся и качественности, и качества, и действия и все прочее), – а это столь же нелепо. Таким образом, и приверженцы Стои различают контрарные и контрадикторные противоположности (τά τε ἐναντία καὶ τὰ ἀποφατικῶς[2] ἀντικείμενα).

[1] Тем не менее, подобную некорректную постановку вопроса (смешение контрарных противоположностей с контрадикторными) стоики молчаливо допускали в этике, рассуждая не о противоположностях в области чистого понятия, а о противоположности реальных материально определенных состояний (каковыми в стоической сетке координат оказываются добродетель и порок).

[2] ἀποφατικῶς Arnim; ἀντιφατικῶς Kalbfl.

[3] См. ниже фрг 376 сл.

176. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 403, 31 Kalbfl. Стоики считают, что только [контрадикторные] отрицательные [высказывания] (ἀποφατικά) противоположны утвердительным (καταφατικά).

Аполлоний Дискол. О союзах p. 218, 20 Schneider–Uhlig. Не пропустим и мнения стоиков, для которых относительно различных по природе вещей существует различие между [контрарно] противоположными и [контрадикторно] противоположными высказываниями (ἀντικείμενον[1]). [Контрарно] противоположное – то, что не может быть принято [со значением истинности] относительно одного и того же, о чем и говорилось в приведенных выше примерах: «или день или ночь», «говорю или молчу» и тому подобное. Контрадикторно противоположное высказывание – то, где противоположное выражается с помощью добавления отрицательной частицы, и по значению оно оказывается таким же несовместимым: «или: я говорю, или: не говорю»...

[1] В стоической традиции обычно используется вместо ἀποφατικόν.

177. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 395, 8 Kalbfl. Но кроме природной «лишенности» (στέρησις), – я имею в виду, когда мы говорим о том, что естественно в определенных обстоятельствах, – есть и другой ее вид, который Хрисипп называет «установленным по обычаю»

(ἠθική). Человек «неодетый», «необутый» и «не накормленный завтраком» — это указание на полное отсутствие, но кроме этого оно передает еще и добавочный смысл (σημαίνει δὲ καὶ παρέμφασίν τινα), сопутствующий лишенности. Ведь мы не скажем: «бык не одет», мы «не обуты», *когда занимаемся омовением*, или: птицы или мы «не завтракали», когда день только начинается. Это значит, что недостаток одновременно указывает на нечто установленное обычаем и на то время, которое установлено. И поскольку существует обычай завтракать в определенное время, то человек, подчиняющийся обычаю, если не позавтракает в установленное время, *лишается* этим не чего-то природного, а установленного обычаем. Бывают, следовательно, нехватки, касающиеся либо вещей природных, либо установленных по обычаю, и бывают недостатки, равно определенные и природой, и обычаем. Часто «лишенность» проявляется в пренебрежении не обычаем, а надлежащим — например, приходить на обед без приглашения, — когда мы показываем в придачу, что этот человек поступил ненадлежащим образом и не так, как положено по обычаю.

Другой вид «лишенности» существует среди одноименных вещей. И когда некий род не содержит в себе некоего природного свойства, он, как мы говорим, «лишен» того, чего не имеет от природы. Так, например, мы говорим, что растения «лишены» ощущения, поскольку от природы не имеют его. А если в каком-либо роде одно имеет нечто от природы, а другое — не имеет, мы говорим, что это последнее чего-то лишено от природы: например, в роде живых существ крот лишен зрения. И тем более мы скажем это, если «лишенность» произошла в результате насилия. Но в собственном смысле «лишенностью» называется такое состояние, когда вещи, которым от природы положено определенное качество, не обладают им в то время, когда оно должно присутствовать самым обычным и устойчивым образом. Это нужно считать противоположностью обладания. Следовательно, противоположностью в этой области называется несоответствие между обладанием и лишенностью...[1]

p. 396, 3. Нужно иметь в виду и то, что иногда также слова, не выражающие «лишенности», указывают на нее; например, бедность — это недостаток денег, а слепота — глаз. Иногда же, напротив, слова, выражающие лишенность, не указывают на недостаток: например, «бессмертный», слово, имеющее «отрицательную» форму выражения, не указывает на недостаток:

ведь мы не обозначаем этим словом человека, которому по природе положено было умереть, но который затем все же не умер. В силу этого в словах, обозначающих «лишенность», царит полная неразбериха. Поскольку такие слова производятся *добавлением α и αν, как, например,* «бесприютный» (ἄοικος) и «бездомный» (ἀνέστιος), то выходит, что иногда их смешивают с отрицаниями, а иногда – с противоположностями... Поскольку существует такая неправильность, Хрисипп *в сочинении* «Об ограничительных высказываниях»[2] исследовал ее, а у Аристотеля этот вопрос не поставлен...

р. 403, 5–7. Но подробное изложение вопроса об ограничительных суждениях можно найти в книге Аристотеля и в книге Хрисиппа.

[1] Ср. *Аристотель.* Категории 10, 12 а 26 сл.

[2] № 12 в списке Диогена Лаэртия (выше фрг. 13 сл.).

178. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 401, 5 Kalbfl. Лишенность и обладание не могут переходить друг в друга. Слепота следует из зрения, но никак не наоборот[1]. Вот почему и Хрисипп решил выяснить, нужно ли называть слепыми тех, кто считается таковым, но способен, однако, прозреть после [операции], и тех, у кого просто закрыты веки: ведь такого человека, поскольку он сохранил способность видеть, вполне можно сравнить с тем, кто закрыл глаза, или с тем, кому мешает какая-то преграда, при устранении которой он видит беспрепятственно. Поэтому, считает Хрисипп, лишенность никогда не преобразуется в обладание.

[1] Ср. *Аристотель.* Категории 10, 12 а 26.

179. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 394, 31 Kalbfl. Хрисипп, следуя Аристотелю, называет лишенность тем, что устраняет природу обладания (одновременно проясняя ее), но не вообще устраняет, а лишь тогда, когда указывает на нечто природное и положенное в определенное время... И противоположностью «обладанию», называемому так от слова «обладать», оказывается лишенность, относящаяся не только к качествам, но и к действиям: например, слепота – это лишенность зрительного действия, хромота – способности ходить.

180. Парижский папирус [περὶ ἀποφατικῶν] (Cavini — Donnini Maccio-Funghi).

[Текст впервые издан Брюне, переиздан Бергком, затем Арнимом в SVF. Новейшая версия в изд. W. Cavini — M. C. Donnini Maccio — M. S. Funghi // D. Manetti. Studi su Papiri greci di logica e medicina. Firenze, 1985, p. 7–172. Арним, помещая в своем собрании текст περὶ ἀποφατικῶν, высказал следующие общие соображения (SVF I p. VII–VIII). 1) Текст несомненно относится к стоической (т. е. инициированной Хрисиппом) традиции. 2) Вместе с тем, он не может принадлежать самому Хрисиппу по следующим причинам. Текст представляет собой не изложение какой-то теории, а сборник упражнений по отрицательным высказываниям, построенный на поэтических примерах. Задача студентов — выбрать одно из утверждений и получить соответствующий вывод. Весь замысел и исполнение учебника, по мнению Арнима, неудовлетворительны. Однообразие упражнений и примитивный характер примеров свидетельствуют в пользу того, что автором учебника не мог быть сам Хрисипп.

До появления версии итальянских издателей Хюльзер (Bd. 4, S. 1441 f.) в целом придерживался точки зрения Арнима со следующими уточнениями. 1) Обвинять автора учебника в дилетантизме не совсем справедливо. 2) Упражнения посвящены не только отрицательным высказываниям, но и т. н. «недемонстрируемым» силлогизмам (простейшие логические тропы типа: *если 1, то 2 (да/нет); 2 (да/нет) 1* или: *если 2, то 1(да/нет); 1 (да/нет) 2* – отчетливо прослеживаются в целом ряде примеров). 3) Кроме того, в примерах заметно стремление продемонстрировать различие формально корректных и материально истинных высказываний, т. е. показать, что для формулировки силлогизма принципиально важна корректность формы, а не материальная истинность посылок. 4) Все это, по мнению Хюльзера, позволяло предположить, что автором такого универсального (хотя и не безупречного по исполнению) учебника мог быть и сам Хрисипп (это мнение высказал еще Бергк — Kleine Schriften II. Halle, 1886, S. 138 f.).

После появления итальянского издания Хюльзер пересмотрел свою позицию, приняв мнение W. Cavini (p. 107–127 итальянского издания). 1) Текст ни в коем случае не является сборником упражений, где в каждом случае нужно выбирать «да» или «нет»; он состоит из готовых силлогизмов, задача которых — продемонстрировать абсолютную корректность ложных выводов из мнимо-приемлемых посылок. 2) Автор текста стремится показать, что логически-корректное отрицание (когда отрицательная частица относится ко *всему* высказыванию: не «—») вполне может сочетаться с очевидной абсурдностью выводов; вместе с тем, автор демонстрирует ограниченность разделяемого стоиками тезиса, согласно которому в отрицательных высказываниях корректно использовать только отрицание

οὐ, но не его производные: οὐκ, οὐχ, οὐδέ, οὔτε и т. д., которые в обыденной речи могут отрицать лишь часть высказывания, но сохранять тот же вывод, что и корректный силлогизм. 3) Текст, относящийся, вероятно, к III в. до н. э., представляет собой фрагмент логического сочинения, посвященного теории отрицания и полемизирующего с неприемлемыми крайностями логического формализма. 4) Возможное авторство Хрисиппа сомнительно, но его нельзя исключать полностью.

При знакомстве с текстом становится ясно, что интерпретация смысла приведенных примеров непосредственно связана с редакционной версией издателя, т. е. с порядком пунктуации. В схематическом виде типичный фрагмент текста выглядит так:

Εἰ ναὶ οὐ ναὶ οὐ. Графически упорядочить его можно тремя способами: 1) Εἰ (ναὶ / οὐ) – (ναὶ / οὐ) – (Bergk). 2) Εἰ. ναὶ οὐ. ναὶ οὐ. (Arnim). 3) Εἰ. Ναὶ. Οὐ – Ναὶ. Οὐ –. (Hülser). Иначе говоря, либо посылки силлогизма связываются путем выбора «да» или «нет» (1 вариант), либо ναί подтверждает нижеследующее отрицание (2 вариант), либо то же ναί подтверждает приведенную выше посылку (3 вариант), – что Хюльзер считает важнейшим смысловым уточнением, которое он вслед за итальянскими издателями вносит в текст. Поскольку нет абсолютно убедительных оснований считать, что вариант 3 является единственно правильной интерпретацией, допустимо, вероятно, использовать все три схемы: Если — 1. (Да / Нет); 2. (Но не:); 3. (Верно. Но не / Значит, не: –). Тем не менее, я счел целесообразным ориентироваться на 3-й, самый последний и сложный, вариант интерпретации. Следует учесть, что адекватное воспроизведение текста затрудняется еще и тем, что в русском переводе (как, впрочем, и в переводе на другие новые языки) невозможно передать все разновидности отрицательной частицы οὐ. Повторения одной и той же строки в примерах передаются знаком – " – " – " –.

(1) [Если не истинно и не ложно] то, что можно высказать так: *«Не знаю, как может осуждать Геракловы труды тот, кто их не постиг»* [из неизвестной трагедии, фрг. 77 Nauck], тогда не истинно то, что сказал поэт: –"–"–"–. **Верно. Но не:** не истинно и не ложно то, что можно высказать так: –"–"–"–. **Верно. Значит, не:** истинно то, что сказал поэт: –"–"–"–.

(2) Если не истинно и не ложно высказаться так: *«Не чуждого, не дальнего хору Муз / Возрастили меня славные Фивы»* [Пиндар фрг. 198 a Snell-Maehler пер. М. Л. Гаспарова], то не истинно поэт сказал то, что может быть высказано так: –"–"–"–. **Верно. Но не:** ни истинным, ни ложным образом нельзя выразиться так: –"–"–"–. **Верно. Значит, не:** истинно сказано поэтом то, что может быть выражено так: –"–"–"–.

(3) Если истинно выразился один из поэтов: «*Нет, не по сердцу мне то, что царь Сарданапал задумал*» [фрагмент неизвестного происхождения], то утвердительное высказывание противоположно сказанному: – "–"–"–. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание противоположно сказанному: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** истинно выразился один из поэтов, сказав: – "–"–"–.

(4) Если кто-то сказал: «*Ни одна скорбь не терзает так душу свободного человека, как бесчестье*» [из неизвестной трагедии фрг. 83 Nauck], то утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** истинно сказанное кем-то: – "–"–"–.

(5) Если Еврипид высказал такое отрицание: «*Не удивительны мне слова царственного мужа*» [Ифигения в Авлиде 28], то утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание не противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** Еврипид высказал такое отрицание: – "–"–"–.

(6) Если у Еврипида Андромаха так возразила Гермионе: «*Не из-за моих снадобий ты ненавистна мужу*» [Андромаха 205], то утвердительное высказывание противоположно высказыванию – "–"–"–. **Верно. Но:** утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** Андромаха у Еврипида возразила Гермионе так: – "–"–"–.

(7) Если истинно то, что можно высказать так: «*Немыслимо, чтоб всяк счастливым был*» [Еврипид. Сфенебей фрг. 662 Nauck], то утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** истинно то, что можно высказать так: – "–"–"–.

(8) Если истинно то, что сказал Еврипид: «*Не женщины, а меч с доспехами – вот слава юношей*» [фрг. 896 Nauck], то утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание противоречит высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Зиачит, не:** истинно то, что сказал Еврипид: – "–"–"–.

(9) Если некий поэт сказал: «*Нет, не заботят меня ни звучные гимны, ни песни*» [неизв. лирик фрг. 5 Bergk], то утвердитель-

ное высказывание формулировалось бы следующим образом: *«Да, заботят меня и звучные гимны, и песни»*. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание формулируется таким образом: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** некий поэт сказал: *«Нет, не заботят меня ни звучные гимны, ни песни»*.

(10) Если некий поэт сказал: *«Нет, не заботят меня ни звучные гимны, ни песни»*, то противоположность высказыванию –"–"–"– составит утвердительное высказывание. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание составляет противоположность высказыванию – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** некий поэт сказал: – "–"–"–.

(11) Если Киклоп у Тимофея возражал кому-то так: *«Нет, не достигнуть ему круглосводного неба»* [Тимофей фрг. 5 Page], то одному утвердительному высказыванию противоположны два отрицательных **Верно..Но:** одному утвердительному высказыванию не противоположны два отрицательных **Верно. Значит, не:** Киклоп у Тимофея возражал кому-то так: – "–"–"–.

(12) Если кто-то выразился так: *«Не знаю; истину сказать – сказать надежное»* [из неизвестной трагедии фрг. 78 Nauck], то можно было бы утверждать· – "–"–"–. **Верно. Но:** нельзя утверждать: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** кто-то выразился так: – "–"–"–.

(13) Если кто-то не мог сказать: *«Я не наблюдал этого внимательно, но поскольку видел, рассказываю тебе»* [Феспид фрг. 2 Snell], тогда поэт Феспид не высказал следующего отрицания: – "–"–"–. **Верно. Но:** никто не мог бы сказать: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** поэт Феспид высказал следующее отрицание: – "–"–"–.

(14) Если Сапфо сказала: *«Никогда, думаю я, под солнцем не найдется девы таких дарований»* [Сапфо фрг. 69 Bergk], то утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Но:** утвердительное высказывание не противоположно высказыванию· – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** Сапфо сказала: – "–"–"–.

(15) Если утвердительное высказывание не противоположно высказыванию: *«Нельзя найти для мертвых средство к живым вернуться»* [Ивик фрг. 27 Bergk], то поэт Ивик не утверждал: – "–"–"–. **Верно. Но:** утвердительное высказывание не противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** поэт Ивик утверждал: – "–"–"–.

(16) Если не существуют двусмысленные выражения, то Еврипид, сказав: *«Не может честный муж родиться от отца дурного»* [Еврипид. Диктис фрг. 344 Nauck], не отрицал высказывание: *«может честный муж родиться от отца дурного»*. **Верно. Но не:** не существует двусмысленных выражений. **Верно. Значит, не:** Еврипид, сказав: *«Не может...»*, отрицал высказывание: – "–"–"–.

(17) Если ложно или истинно то, что Еврипид высказал следующим образом: *«Не так хороним мы погибших моряков»* [Елена 1245], то утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание противоположно высказыванию – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** ложно или истинно то, что Еврипид высказал следующим образом: – "–"–"–.

(18) Если Еврипид истинно говорил: *«Приятней нет земли, чем родина»* [Еврипид. Феникс фрг. 814 Nauck], то утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** Еврипид истинно говорил: – "–"–"–.

(19) Если Еврипид говорил так: *«Нельзя сохранить счастье до конца»* [Просительницы 270], то утвердительное высказывание противоположно высказыванию: – "–"–"–. **Верно. Но не:** утвердительное высказывание противоположно высказыванию – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** Еврипид говорил так: – "–"–"–.

(20) Если некий поэт говорил: *«Тебя нисколько не ценю, но лучше не имею»* [из неизвестной трагедии фрг. 79 Nauck], то некто мог бы утверждать: – "–"–"–. **Верно. Но не:** некто мог бы утверждать: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** некий поэт говорил: – "–"–"–.

(21) Если Агамемнон высказался следующим образом: *«Нет, совсем не хотел я храброе сердце Ахилла ввергнуть в такой страшный гнев: он мне безмерно любезен»* [Киприи фрг. 16 Allen], то высказывание звучит так: – "–"–"–. **Верно. Но не:** высказывание звучит так: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** Агамемнон высказался следующим образом: – "–"–"–.

(22) Если поэт Алкман говорил: *«Нет, не мужлан ты и не недотепа»* [Алкман фрг. 16 Page], то возможно следующее утвердительное высказывание: – "–"–"–. **Верно. Но не:** возможно сле-

дующее утвердительное высказывание: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** поэт Алкман говорил: – "–"–"–.

(23) Если не может быть, чтобы кто-то сказал: *«Не потому, что я неколебим или для сограждан приятен»* [Анакреонт фрг. 26 Page], то не может быть, чтобы поэт Анакреонт сказал: – "–"–"–. **Верно. Но не:** может быть, чтобы кто-то сказал: – "–"–"–. **Верно. Значит, не:** может быть, чтобы поэт Анакреонт сказал: – "–"–"–.

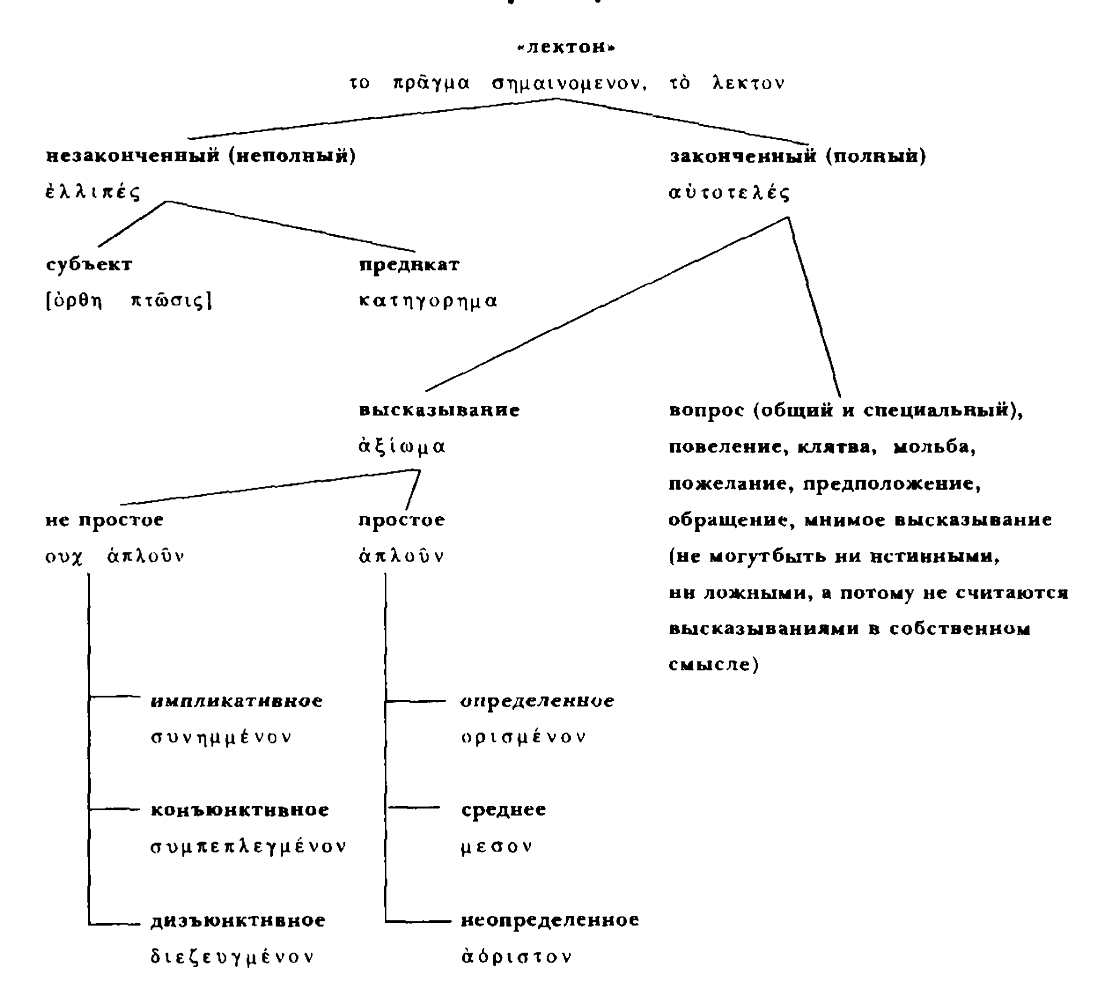
(24) Если Сапфо, говоря: *«Не знаю я, что делать мне: двоятся мысли»* [Сапфо фрг. 36 Bergk], отрицала высказывание: «З*наю я, что делать мне: двоятся мысли»*, то не существуют двусмысленности. **Верно. Но не:** существуют двусмысленности. **Верно. Значит, не:** Сапфо, говоря: –"–"–"–, не отрицала высказывание: *«Знаю я...»*

(25) Если Сапфо сказа́ла так: *«Не знаю я, что делать мне: двоятся мысли»*, то существует утвердительное высказывание, контрадикторно противоположное высказыванию: –"–"–"–. **Верно. Но не:** существует утвердительное высказывание, контрадикторно противоположное высказыванию –"–"–"–. **Верно. Значит, не:** Сапфо сказала так: –"–"–"–.

(26) Если некий поэт выразился так: *«Не видел я быстрой, как ветер, девы»* (анон. фрг. 958 Page), то существует утвердительное высказывание, контрадикторно противоположное высказыванию: –"–"–"–. **Верно. Но не:** существует утвердительное высказывание, контрадикторно противоположное высказыванию: –"–"–"–. **Верно. Значит, не:** некий поэт выразился так: –"–"–"–.

[Последующие примеры сохранились настолько плохо, что практически не поддаются реконструкции.]

2.В.2. Классификация «лектон»



181. Диоген Лаэртий VII 63. Словом «лектон» они называют то, что возникает в соответствии с разумным представлением (τὸ κατὰ τὴν λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον). «Лектон» бывают законченные (αὐτοτελῆ) и незаконченные (ἐλλιπῆ). Незаконченные – те, которые имеют неопределенную форму выражения (ἀναπάρτιστον... ἐκφοράν), например: «пишет» (неясно, кто пишет). Законченные – те, которые имеют определенную форму выражения (ἀπαρτισμένην... ἐκφοράν)[1], например: «Сократ пишет».

[1] Ср. ниже, фрг. 225 сл.

182. Филон Александрийский. О возделывании земли 139–141. [По мнению некоторых философов] одно из существующего телесно, другое – бестелесно; [из телесного же] одно неодушевлено, другое имеет душу; [из одушевленного] одно

обладает разумом, а другое – неразумно, и [из разумного] одно смертно, а другое – божественно. Из смертного же одно – мужского рода, другое – женского (на эти две части делятся люди). **140.** В свою очередь, бестелесное делится на завершенное (τέλεια) и незавершенное (ἀτελῆ). К завершенному относятся общие и специальные вопросы, просьбы, клятвы и все прочее в этом роде (что изучается и излагается в учебных книгах), а также то, что у диалектиков принято называть высказываниями: из этих последних одни являются простыми, другие – непростыми. **141.** К непростым высказываниям относятся импликативные, субимпликативные[1] и [пояснительные], которые выражают меньшее или большее[2], а кроме того, – дизъюнктивные и все тому подобные; высказывания также бывают истинные, ложные или неясные, возможные и невозможные, [изменяющие и не изменяющие значимость], необходимые и ненеобходимые, приводящие и не приводящие к выводу и прочие тому подобные.

В свою очередь, незавершенное бестелесное делится ближайшим образом на так называемые предикаты, привходящие и все остальное, что имеет меньшее значение.

---

[1] Παρασυνημμένον – высказывание с использованием логической связки «поскольку» (ἐπεί). См. *Диоген Лаэртий* VII 71.

[2] По конъектуре Арнима-Хюльзера [τὰ δὲ διασαφοῦντα] τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον. Ср. ниже, фрг. 207.

183. Диоген Лаэртий VII 63–64. К незаконченным «лектон» относятся предикаты (κατηγορήματα), к достаточным – высказывания, умозаключения, общие и специальные вопросы (τὰ ἀξιώματα καὶ οἱ συλλογισμοὶ καὶ τὰ ἐρωτήματα καὶ τὰ πύσματα). **64.** Предикат – то, что высказывается о чем-то, или то, что синтаксически связывается с одной или со многими вещами (по определению сторонников Аполлодора[1]), или неполный «лектон», в синтаксическом соединении с субъектом образующий высказывание. Из предикатов одни – личные предикаты (συμβάματα) – например, «плыть между скал» <...> Затем, одни из них «прямые» (ὀρθά), другие – «опрокинутые» – (ὕπτια), третьи – ни те, ни другие. «Прямые» – те, которые сочетаются с одним из косвенных падежей с образованием предиката, например: «слышит», «видит», «разговаривает». «Опрокинутые» – те, которые сочетаются со страдательной частицей (παθητικῷ μορίῳ)[2], например: «я слышусь», «я вижусь».

Наконец, в третьем случае нет ни первого, ни второго, например: «быть разумным», «гулять». «Возвратными» (ἀντιπεπονθότα) являются те из «опрокинутых», которые, будучи «опрокинутыми» [по форме], вместе с тем передают [активное] действие, например: «стрижется», – поскольку в этом случае стригущийся обращает действие на самого себя. Косвенными падежами являются родительный, дательный и винительный (γενικὴ καὶ δοτικὴ καὶ αἰτιατική).

---

[1] Вероятно, фрагмент Аполлодора Селевкийского (не учтен Арнимом).

[2] Т. е. представляют собой формы страдательного залога.

184. Порфирий у Аммония (Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании» p. 44, 19 Busse). [Порфирий]... разъясняет, что стоики разделяют предицируемые понятия в высказываниях (τάξιν περὶ τῶν κατηγορουμένων ὅρων ἐν ταῖς προτάσεσιν) таким образом: «Предицируемое обозначается либо именем [в номинативе], либо [именем в одном из косвенных] падежей. И в каждом из этих двух случаев оно бывает либо законченным предицируемым, способным благодаря связи с выражаемым предметом стать основой для соответствующего высказывания, либо незаконченным, которое нуждается в дополнении, чтобы сделать предицируемое законченным. Если предицирование относительно имени [в номинативе] приводит к выявлению высказываемой предметности, стоики называют это предикатом (κατηγόρημα) или личным предикатом (σύμβαμα) (оба [термина] означают одно и тоже), – например: «прогуливается» в высказывании «Сократ прогуливается». А если к выявлению высказываемой предметности приводит предицирование относительно [имени в косвенном] падеже, оно называется «парапредикатом» (παρασύμβαμα), поскольку он находится как бы «рядом» с полным личным предикатом (ὡσανεὶ παρακείμενον τῷ συμβάματι) и представляет собой нечто вроде общего «парапредиката» (παρακατηγόρημα), – например: «жаль» в высказывании «Сократу жаль». «Жалеет» – это личный предикат, а «жаль» – безличный полный предикат, поскольку он не позволяет образовать высказывание в сочетании с именем [в номинативе], – например: «Сократ жаль» (это вообще не высказывание). Кроме того, такой предикат не может ни иметь изменяемого личного окончания (как, напри-

мер, «прохаживаюсь / ешься / ется»), ни изменять форму соответственно числу падежного окончания: ведь мы говорим одинаково – «ему жаль» и «им жаль». Если же предицирование относительно имени [в номинативе] требует дополнения в косвенном падеже для появления высказывания, оно называется субпредикатом (ἔλαττον ἢ κατηγόρημα), например: «любит» или «благоволит» в высказывании «Платон любит» (в этом случае только при дополнении «кого», – например, «Диона», – возникает определенное высказывание «Платон любит Диона»). Если, далее, предицирование относительно косвенного падежа требует дополнения в другом косвенном падеже для появления высказывания, тогда оно называется «субпарапредикатом» (ἔλαττον ἢ παρασύμβαμα), например: «жаль» в высказывании «Сократу жаль Алкивиада». Все эти виды предикатов они называют глаголами»[1]. Вот каково мнение стоиков об этих предметах.

Ср. Стефан Александрийский. Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании» р. 11, 8 Hayd.; Аполлоний Дискол. О соединении слов III 187 р. 429 Schneider-Uhlig. Ср. трактовку: Суда s. v. σύμβαμα.

---

[1] Не совсем корректная передача стоической догмы; «глагол» (как и «существительное» и т. д.) – категория грамматического плана, т. е. плана выражения, а не плана смысла (логического).

185. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 333, 26 s. Kalbfl. При этом нужно иметь в виду, когда именно действование и претерпевание выражается прямым падежом (ὀρθόν), а когда – косвенным (ὕπτιον). Например, большинству кажется, что «скорбеть» – действие лично активное, а «быть приведенным в состояние скорби» – пассивное, хотя здесь отнюдь не всегда дело обстоит так, как с человеком, который бьет или которого бьют. Поэтому вполне возможно, что виновник скорби и не в каждом случае присутствует – например, умерший не присутствует, когда о нем скорбят. С другой стороны, бывает, что можно и не впадать в состояние скорби, – если только нет сильно действующего представления, которое сохраняется как причина скорби[1]. Бывает и так, что воздействие прекратилось, а страдание, тем не менее, продолжается, поскольку достигло устойчивого состояния (διάθεσις): получившие ожог, например, продолжают испытывать жже-

ние и после того, как удалились от огня. Страдание, следовательно, нужно понимать в двух смыслах: во-первых, как то, что связано с действием; во-вторых, как то, что рассматривается в связи с некоторым устойчивым состоянием. Но даже и в этом последнем случае воздействующее внутренне присутствует – как, например, присутствует представление или действие огня, проникшего извне. Таким образом, в суждении о подобных предметах правильно исходить не из слов, а из существа дела. Этой теме стоики посвятили весьма пространные исследования[2], но сейчас ни их учение, ни большинство сочинений уже не существуют.

---

[1] Ср. т. I фрг. 212.

[2] Ср. № 33 в списке Диогена Лаэртия.

2. В. 3. О законченных (полных) «лектон»
(περὶ λεκτῶν αὐτοτελῶν)
(ср. список Диогена Лаэртия №№ 25–31, фрг. 13 сл.)

186. Диоген Лаэртий VII 66–68. От высказывания [суждения] (ἀξίωμα) нужно отличать общий вопрос (ἐρώτημα), специальный вопрос (πύσμα), повеление (προστακτικόν), клятву (ὁρκικόν), мольба (ἀρατικόν), предположение (ὑποθετικόν), обращение и мнимое высказывание (προσαγορευτικὸν καὶ πρᾶγμα ὅμοιον ἀξιώματι). Высказывание – это то, что мы выражем при помощи слов и что бывает либо истинным, либо ложным. Общий вопрос, как и высказывание, есть законченный [«лектон»], но требует ответа, например: «стоит ли день?», – а такое [высказывание] не является ни истинным, ни ложным. Поэтому «стоит день» – это высказывание, а «стоит ли день?» – общий вопрос. Что же касается специального вопроса, то на него нельзя ответить общим образом (συμβολικῶς), – как отвечают «да» на общий вопрос, – а нужно отвечать: «Он живет именно там вот». **67.** Повеление – это выражение, с помощью которого мы приказываем, например: «*А ты ступай на Инаха струи!*» [из неизвестной трагедии фрг. 144 Nauck]. Клятва – это <...> Обращение – это выражение, при помощи которого мы обращаемся, например: «*Царь знаменитый Атрид, повелитель мужей, Агамемнон!*» (Илиада II 434 пер. Н. Гнедича). Мнимое высказывание – это выражение, имеющие вид высказывания, но

из-за избытка какой-либо части или страсти не относящееся к роду высказываний, например: *«Прекрасен Парфенон!»* или: *«Пастух – о, как похож на Приамидов он!»* [из неизвестной трагедии фрг. 109 Nauck]. **68.** От высказывания нужно отличать и выражения сомнения, когда некто говорит, словно сомневаясь: *«А скорбь и жизнь – не родственны ль они?»* [Менандр фрг. 281, 9 Kock]. И общие, и специальные вопросы, и все прочее в этом роде не бывает ни истинным, ни ложным, в то время как высказывания [непременно] бывают или истинными или ложными.

187. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 70–74. Стоики полагают, что истинность и ложность — это свойство «лектон». А «лектон», говорят они, есть то, что устанавливается [возникает] согласно разумному представлению (τὸ κατὰ τὴν λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον); разумное же представление – такое, посредством которого содержание представления (τὸ φαντασθέν[1]) можно представить разуму (ἔστι λόγῳ παραστῆσαι). Из «лектон» одни, по их словам, незаконченные, другие – законченные. Незаконченные мы сейчас оставим в стороне; что до законченных, то они насчитывают много разновидностей. **71.** Одни из них называются повелительными, например:

«Выйди, любезная нимфа»

(Илиада III 130 пер. Н.И.Гнедича);

другие – изъяснительными, те, которые мы произносим в порядке пояснения, например: «Дион гуляет»; **72.** третьи называются специальными вопросами, высказывая которые, мы спрашиваем, например: «Где живет Дион?». Другие называются у них заклятиями, так как при их произнесении мы заклинаем, например:

«Мозг, как из чаши вино, да по черной земле разольется!»

(Илиада III 300 пер. Н.И.Гнедича)

или мольбами, когда мы, произнося их, молим:

«Зевс-отец, обладающий с Иды, преславный, великий,
Дай ты Аяксу обресть и победу, и светлую славу!»

(Илиада VII 202–203 пер. Н.И.Гнедича)

73. А некоторые из законченных «лектон» они называют высказываниями [в собственном смысле слова], поскольку, произ-

нося их, мы высказываем или истинное или ложное. Некоторые «лектон» имеют в себе избыток по сравнению с высказыванием. Например, выражение «На Приамидов похож пастух» — это высказывание, поскольку, произнося его, мы высказываем или истинное, или ложное. А если оно произносится в таком виде: «*Пастух – о, как похож на Приамидов он!*» – тогда это уже не высказывание, а нечто избыточное по сравнению с высказыванием (πλέον τι ἀξιώματος). **74.** Кроме разъяснения многочисленных различий среди «лектон» они сообщают еще, что для того, чтобы могло существовать нечто истинное или ложное, прежде всего должно существовать сам «лектон», затем он должен быть законченным и не каким попало, но высказыванием [в собственном смысле слова] (λεκτὸν εἶναι, εἶτα καὶ αὐτοτελές, καὶ οὐ κοινῶς ὁποῖον δήποτε οὖν ἀλλ' ἀξίωμα), — потому что, согласно вышеприведенным словам, только произнося высказывание, мы высказываем нечто истинное или ложное.

---

[1] Ср. выше фрг. 54.

188. Аммоний. Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании» р. 2, 26 Busse. А стоики называют изъясняющее выражение «высказыванием», выражающее просьбу — «мольбой», призыв — обращением, прибавляя к ним другие пять видов выражений, относящихся, несомненно, к какому-то из перечисленных. Одно из них называется клятвой, например:

«Пусть это знает земля!»

(Илиада XV 36; Одиссея V 184).

другое — допущением, например: «Пусть это будет прямая линия», третье — предположением, например: «Предположим, что земля — это центр солнечной сферы», четвертое — мнимое высказывание, например: *«О, как играет случай всем живым»* [Менандр фрг. 855 Kock]. В той мере, в какой эти перечисленные виды способны обнаруживать свою истинность или ложность, они относятся к высказываниям... К ним, по словам стоиков, добавляется пятый вид, который выражает недоумение, например: *«Вот факел; и что он возвещает?»* [Из неизвестной аттической комедии фрг. 287 Kock]; он, несомненно, тождествен вопросу, — за исключением того, что приводит и основание вопроса.

189. Аммоний. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля p. 2, 3 Wallies. Аристотель, таким образом, разбирает здесь не каждый вид суждения – он не касается ни просьбы, ни повеления, и ничего другого из пяти перипатетических и десяти стоических видов словесного выражения – за исключением изъяснительного.

190. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 463) di Gregorio. Общий вопрос требует краткого ответа, специальный – развернутого.

191. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля p. 539, 17 Wallies. В этом месте [1-я кн. «Топики»] Аристотель сказал, что вопросы, выясняющие существо предмета, не бывают диалектическими [общими]; у новых авторов они обычно называются «специальными»[1].

[1] Ср. Топика VIII 2, 158 a 15–17

192. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 406, 20 Kalbfl. В отличие от упомянутых вопросов, говорят они, эти вопросы давно решены в исследованиях об определении высказывания, гласящего, что высказывание есть то, что является истинным или ложным. Ведь клятва, например, не может быть истинной или ложной[1]. Обыкновенно она бывает правдивой или неправдивой; но выразить в клятве нечто истинное или ложное невозможно, даже если предметом клятвы будет нечто истинное или ложное. И выражение изумления (как преувеличенное удивление), и ругательство (как преувеличенное порицание) не являются высказываниями в собственном смысле и не могут быть истинными или ложными, но одинаково безразличны относительно истинности или ложности. Правда, все перечисленные решения – плод чрезмерной стоической скрупулезности.

[1] Т. е. во внимание принимается соответствие смысла высказывания той действительности, которую оно описывает, но не субъективные намерения говорящего (например, заведомо обмануть и т. п.); при произнесении клятвы описываемая реальность существует только в сознании говорящего (ср. ниже фрг. 197).

2.В.4. О высказываниях (περὶ ἀξιωμάτων). О простых высказываниях (περὶ ἁπλῶν ἀξιωμάτων) (ср. список Диогена Лаэртия №№ 7, 11, 13—14, 22, 37, фрг. 13 сл.)

193. Диоген Лаэртий VII 65. Высказывание [суждение] — это то, что является истинным или ложным, или же это завершенный смысл, который может быть высказан постольку, поскольку это зависит от него. Так, в «Диалектических определениях» Хрисипп говорит: «Высказывание есть то, что может утверждаться, т. е. высказываться, поскольку это зависит от него» (ἀξίωμά ἐστι τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ)[1], например: «Стоит день» или «Дион гуляет». Суждением оно называется потому, что с его помощью мы высказываемся «за» или «против» (ἀπὸ τοῦ ἀξιοῦσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι): говорящий «Стоит день», подтверждает, что стоит день; и если действительно стоит день, то предлагаемое высказывание истинно, а если нет — то ложно.

---

[1] С определением высказывания связан целый ряд важных вопросов, от решения которых зависит правильное понимание этого понятия. Нормативным определением можно считать определение *Секста Эмпирика* - Пирроновы положения II 104 (не приводит Арним): λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ — «Высказывание (суждение) есть полный «лектон», могущий быть высказанным постольку, поскольку это зависит от него». В другом отношении высказывание определяется как то, что должно быть или *истинным*, или *ложным* — видимо, вслед за Аристотелем (Категории 5, 4 b 1; Об истолковании 4, 17 a 2 сл.). Высказывание, таким образом, есть тот смысл, который подразумевается при произнесении соответствующего предложения, или любая мысль, выраженная так, что она необходимо оказывается истинной или ложной.

Главный вопрос заключается в том, как соотносится смысл высказывания с той реальностью, которую оно описывает. Для возникновения полноценного высказывания имеют значение следующие условия. 1) Условия идентификации: высказывание X является высказыванием X, если имеет определенные субъект и предикат; при их изменении оно перестает быть высказыванием X и становится высказыванием Y. 2) Условия применимости: высказывание является истинным или ложным в зависимости от наличия определенных обстоятельственных условий (конкретной ситуации), при которых оно только и может быть высказано со значением истинности (здесь

стоики также следовали Аристотелю – Категории 5, 4 а 21 сл.). Высказывание, взятое вне этих условий, обладает лишь «общим значением» (ср. ниже, фрг. 509). Именно это, возможно, имел в виду Секст Эмпирик, говоря о «родовых представлениях», которые сами по себе не являются ни истинными, ни ложными (типа «человек вообще» – Против ученых VII 246).

Лишь с учетом этих положений интерпретировать выражение λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ· ἐφ' ἑαυτῷ часто переводят как «само по себе»(*Mates B.* Op. cit., P. 27; в русском переводе Диогена Лаэртия – М., 1979. С. 288 – и в английском переводе – Vol. II, transl. by *R. D. Hicks.* L., 1958. P. 175: capable of being denied in and by itself), а смысл выражения по-разному объясняется в следующих версиях. 1) Указание на полный «лектон», который уже сам по себе способен, в отличие от неполного, передавать полный смысл (*Hossenfelder M.* Zur stoischen Definition von Axioma / Archiv für Begriffsgeschichte 11. 1967. S. 238–241) – очевидно неверно, поскольку полнота «лектон» выражена термином αὐτοτελές. 2) Несколько лучше «то, что может быть высказано только ради самого же себя», т. е. в отличие от вопроса, повеления и пр. не требует ответа, согласия и пр. не подразумевает в высказывающем никакого намерения (aussagbar nur für sich selbst – *Bobzien S.* Die Stoische Modallogik. Wurzburg, 1986, S. 12. В пользу этой версии – комментирующий перевод Варрона у Авла Геллия XVI 8, 5–6: proloquium est sententia in qua nihil desideratur). 3) Наиболее привлекательна версия М. Фреде (которую я принимаю): с точки зрения условий тождества высказывание существует постольку, «поскольку это зависит от него», *независимо от условий применимости*, независимо от того, истинно оно или ложно, т. е. в своем «общем значении» (*Frede M.* Op. cit., S. 34 f., 37, 40). Отсюда совершенно ясно, что выражение ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ нельзя переводить как «то, что можно отрицать само по себе» (в русс. пер. Диогена Лаэртия, с. 288; так же и в англ. пер. того же текста: can be denied or affirmed – Vol. II. P. 175. Ср. верный русский перевод Секста Эмпирика – Т. 2. М., 1976. С. 281: «высказываемое само по себе» – и верный английский перевод того же текста – transl. by *R. G. Bury.* Vol. I. L. 1961. P. 217: which is of itself declaratory) ни по лексическим (ἀποφαντόν – в данном случае от ἀποφαίνω, а не от ἀπόφημι), ни тем более по смысловым соображениям: в определении Хрисиппа у Диогена Лаэртия и ἀποφαντόν, и καταφαντόν следует понимать в смысле «высказывать» (ср. ниже, фрг. 204а). Интерпретация этого определения у Диогена Лаэртия, как ясно по контексту, неверна: она имеет в виду не условия идентификации, а исключительно условия применимости высказывания. Между тем, прежде чем соотнести некий законченный смысл с ситуацией, нужно его иметь, т. е. вообще должна наличествовать некая смысловая структура, принципиально способная быть выраженной со значением истинности или ложности.

Относительно условий истинности / ложности высказываний существенно следующее. Для изменения истинностного значения роль играют исключительно конкретные условия выражения высказывания — т. е. эмпирически очевидные обстоятельства, постигаемые «каталептическим впечатлением». Отсюда ясно, что одно и то же высказывание не может быть истинно и ложно одновременно, применительно к одной эмпирической ситуации в момент времени T_0. Если бы субъект и предикат были условиями истинности/ложности, были бы возможны высказывания истинные и ложные одновременно (например, «Дион идет» и «Дион не идет» — о двух реально разных Дионах); если бы, напротив, временной элемент принадлежал к условиям идентификации, все высказывания свелись бы к констатации неких наличных условий и были бы всегда только истинными или только ложными. Понятно, что одновременно ложными и одновременно истинными могут быть только разные высказывания: каждое высказывание имеет *только один вполне конкретный денотат* (который указывается дополнительно в случае употребления указательного или личного местоимения не первого лица и т. п. — ср. ниже фрг. 202 а, — ибо лишь так можно отличить два по виду одинаковых высказывания). Если то, что делает высказывание *X* высказыванием *X*, зависит от него самого, то единственное условие, от которого зависит изменение истинностной значимости, — время: истинное в одно время может быть неистинным в другое.

194. Авл Геллий. Аттические ночи XVI 1; 4; 8. Если мы захотели получить наставление в диалектических дисциплинах и углубиться в них, необходимо приступить к тому, что у диалектиков называется «введениями», и изучить их. В таком случае сначала нужно изучать раздел «О высказываниях» (περὶ ἀξιωμάτων). **4.** Таким образом, мы неизбежно пришли к греческим книгам. Из них мы узнали, что высказывание определяется так: λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ... **8.** И вообще всякий смысл, выраженный таким полным и законченным словесным образом, что необходимо оказывается истинным или ложным, у диалектиков называется высказыванием.

195. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 10. В свою очередь, стоики говорят, что из чувственно-воспринимаемых и умопостигаемых вещей не все истинны, причем чувственное истинно не в прямом смысле, но по соотнесению с рядоположенным ему умопостигаемым: истинное, по их мнению, — это нечто наличное и соотносимое с чем-то, а ложное — не наличное и не соотносимое ни с чем (ἀληθὲς γάρ ἐστι... τὸ ὑπάρχον καὶ

ἀντικείμενόν τινι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ μὴ ἀντικείμενόν τινι)[1]. А умопостигаемым в данном случае выступает бестелесное высказывание (ὅπερ ἀσώματον ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι).

[1] Ср. VIII 88: не наличное, *но* соотносимое с чем-то. Ср. выше, фрг. 132.

196. Цицерон. Первая Академика 95. Основоположение диалектики гласит, что всякое высказывание (quidquid enuntietur)– его обычно называют ἀξίωμα... – бывает либо истинным, либо ложным. И что же? Истинно или ложно такое высказывание: «Если ты говоришь, что лжешь, и при этом говоришь истину, значит, ты лжешь [т. е. говоришь истину]»[1]. Это, говорите вы, конечно, вещь невысказываемая (inexplicabilia)... Но если нельзя это высказать и нельзя найти никакого основания для ответа, – истинно это или ложно, – то чего же стоит определение, гласящее, что высказывание (effatum) есть то, что истинно или ложно?

[1] Ср. ниже фрг. 282.

197. Стобей. Антология 28, 18 p. 621, 8 H. Мнение Хрисиппа. Хрисипп утверждал, что «истинная клятва» (τὸ ἀληθορκεῖν) отличается от «правдивой» (τὸ εὐορκεῖν), а «неправдивая» (τὸ ἐπιορκεῖν) – от «ложной» (τὸ ψευδορκεῖν). Дело в том, что в момент принесения клятвы тот, кто клянется, непременно приносит либо истинную, либо ложную клятву, так как то, в чем он клянется, или истинно, или ложно, если выражено в форме высказывания[1]. Но в момент принесения клятвы она не обязательно бывает «правдивой» или «неправдивой», так как тот момент времени, к которому было отнесено исполнение клятвы, еще не наступил. И подобно тому, как человека называют «честным» или «вероломным» не тогда, когда он заключает договор, а когда действительно наступает время исполнить назначенное по уговору, так и о приносящем клятву можно сказать, что он клянется правдиво или неправдиво, лишь тогда, когда наступит время, установленное для исполнения клятвы.

[1] Некорректное смешивание субъективных намерений клянущегося и формальных признаков высказывания: клятва есть вид «квазивысказывания», не подпадающего критерию истинности / ложности. Ср. выше фрг. 192.

198. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 406, 34 Kalbfl. О противоположностях (ἀντιφάσεις), относящихся к будущему, стоики утверждают то же самое, что и обо всех остальных противоположностях в настоящем и прошедшем; таковы же, говорят они, эти противоположности и в будущем времени и в отдельных его моментах. Ведь истинно, что нечто либо будет иметь место, либо не будет, — если [высказывание о будущем как высказывание] неизбежно должно быть либо истинным, либо ложным (а именно так стоики определяют и высказывания о будущем). Скажем, если завтра действительно произойдет морское сражение, то истинно утверждение, что оно произойдет. Если же оно не произойдет, то утверждение, что оно произойдет, ложно. Но сражение либо произойдет, либо не произойдет; значит, одно из двух либо истинно, либо ложно[1].

---

[1] Ср. *Аристотель.* Об истолковании 9, 18 b 23 сл.

199. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 79. А теперь нужно сказать о том, что они считают полноценное высказывание (αὐτοτελὲς ἀξίωμα) составным: например, высказывание «День есть [сейчас]» состоит из [слов] «день» и «есть».

200. Прокл. Комментарий к I кн. «Начал» Евклида p. 193, 20 Friedlein. Всякое простое изъяснительное выражение стоики обыкновенно называют «высказыванием»; и когда для нас пишут учебники по диалектике под названием «О высказываниях», это обстоятельство желают выразить в самих названиях.

201. Диоген Лаэртий VII 75–76. Правдоподобное [достоверное] (πιθανόν) высказывание — то, которое побуждает к «согласию», например: «Кто кого родила, та тому мать»; но это высказывание ложно, так как курица яйцу не мать. Кроме того, высказывания бывают возможные, невозможные, необходимые и ненеобходимые (δυνατά... ἀδύνατα... ἀναγκαῖα... οὐκ ἀναγκαῖα). Возможное высказывание — то, которое можно высказать со значением истинности[1], если этой истинности не препятствуют внешние обстоятельства, например: «Диокл жив». Невозможное — то, которое нельзя высказать как истинное, например: «Земля летает». Необходимое — то, которое истин-

но и не может быть высказано со значением ложности, или: может быть высказан со значением ложности, но внешние обстоятельства препятствуют его ложности, например: «Добродетель полезна». Ненеобходимое – то, которое истинно, но может оказаться ложным, когда этому не препятствуют внешние обстоятельства, например: «Дион гуляет». **76.** Убедительное [правдоподобное] (εὔλογον) высказывание – то, в пользу истинности которого можно привести больше оснований, например: «Завтра я буду жив»[2]. Кроме этих есть и другие разновидности высказываний, а также их обращения и переходы (μεταπτώσεις... καὶ ἀντιστροφαί) от истинности к ложности[3], о чем мы сейчас расскажем подробнее.

Боэций. Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании» p. 234–235 Meiser. Стоики же считали возможным то [высказывание], которое может быть высказано со значением истинности (susceptibile esset verae praedicationis), если этому не препятствуют обстоятельства, хотя и внешние, но связанные с его реализацией. Напротив, невозможное – то, которое ни при каких условиях не может оказаться истинным, поскольку этому препятствуют внешние обстоятельства; необходимое – то, которое является истинным и ни при каких обстоятельствах не может быть ложным.

Боэций. Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании» p. 393, 12 Meiser. Следует иметь в виду, что возможное, с точки зрения стоиков, отличается от необходимого более широким характером. В самом деле, они разделяют высказывания (enuntiationes) таким образом. Одни высказывания, говорят они, – возможные, другие – невозможные; из возможных одни – необходимые, другие – ненеобходимые[4]; в свою очередь, из ненеобходимых одни – возможные... Неразумно и опрометчиво, считая возможное родом, одновременно считать его видом ненеобходимого.

---

[1] τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι = susceptibile esse verae praedicationis; «fähig einen Wahrheitswert anzunehmen», «einen bestimmten Wahrheitswert annehmen können» (*S. Bobzien.* Op. cit., S. 60).

[2] Проблема *модальности* создает едва ли не более всего трудностей из-за крайне плохого состояния источников (испорченного, по всей вероятности, текста Диогена Лаэртия и скудости прочей информации). Не подлежит сомнению, что стоики шли здесь по стопам мегарских логиков, в частности Диодора Крона. Свои воззре-

ния на природу возможного и необходимого Диодор суммировал в своеобразном логическом тексте – так называемом «Повелителе «(ὁ Κυριεύων λόγος) (как фрагмент Клеанфа – SVF I 489; ср. ниже, фрг. 283; SVF II 953 сл.; ос. 959–960). Не могут быть одновременно истинными следующие 3 положения:

1) всякое истинное высказывание о прошлом необходимо;

2) невозможное высказывание не может следовать из возможного;

3) существует возможное высказывание, которое не истинно и никогда не будет истинным.

Сам Диодор избрал 1 и 2, отрицая 3 (возможное он вслед за Аристотелем определял как то, что либо есть, либо будет – *Боэций*. Комм. к трактату Аристотеля «Об истолковании» II p. 234 Meiser), Клеанф 2 и 3, отрицая 1, Хрисипп – 1 и 3, отрицая 2. Насколько можно судить, Филон сделал дополнения к Диодору в том смысле, что возможное (принципиально) базируется на внутренних свойствах объекта, но в своей реализации зависит от внешних обстоятельств. Стоики в целом приняли определения Филона; при допущении, что понятия необходимости и возможности равно применимы к физическим явлениям и к высказываниям о них, мы получим приблизительно такую схему:

(высказывание)

необходимое: **не может быть ложным в силу принципиально неизменных обстоятельств (любое истинное высказывание о прошлом) или внутренних свойств**	*ненеобходимое:* **может быть ложным, когда этому не препятствуют внешние обстоятельства (Дион гуляет)**
возможное: **может быть истинным, когда этому не препятствуют внешние обстоятельства (Дион гуляет)**	*невозможное:* **не может быть истинным в силу принципиально неизменных обстоятельств или внутренних свойств (земля летает)**

(см. *S. Bobzien*. Op. cit., S. 45 сл.; *M. Frede*. Op. cit., S. 107 сл.).

Заслуживают внимания следующие обстоятельства. Логическая схема перекликается с физической схемой сложной причинности (см. ниже фрг. 336 сл.) настолько, что их можно описывать друг через друга. Обе эти схемы очевидно имеют в виду оставить среди мировой причинности какое-то место для свободно действующего

субъекта; ту же самую цель преследует и определение возможного как того, что никогда не было истинным (= не реализовалось), но тем не менее само по себе способно им быть, если этому не препятствуют неизвестные внешние условия. Любопытно, что «оговорка» – отсутствие внешних препятствий – полностью соответствует «гносеологической» поправке, ограничивающей действенность «каталептического представления» (ср. *Секст Эмпирик.* Против ученых VII 253; текст не учтен Арнимом), а также развивается и в области физики (SVF II 935). Уже здесь видно (а в учении о причинах станет абсолютно ясно), что акцент делается на *неизвестности* (не принципиальной, а лишь ситуативной) привходящих обстоятельств для субъекта познания. Таким образом, стоическое «возможное» есть, собственно, только «квазивозможное», только гносеологическая издержка в оценке всекосмической необходимости. Если всякое высказывание либо истинно, либо ложно применительно к неким конкретным обстоятельствам, то все высказывания в конечном счете могут быть представлены как необходимые (поэтому 2-й пункт «Повелителя» применительно к теории причинности стоики вполне могли бы переформулировать так: «необходимое может следовать только из необходимого» – ср. ниже, фрг. 337). Здесь, таким образом, закладываются основы для объяснения необходимости и случайности и ряда проблем этики (свобода выбора) (см. SVF II 912–1007). Для Хрисиппа важно обосновать идею морального долженствования. Человек должен поступать нравственно, но реализации конкретного поступка могут помешать внешние обстоятельства. Поэтому *должно* быть возможно то, что реально может никогда не произойти (ср. ниже, фрг. 344). Иными словами, человек *должен* быть способен (принципиально) совершать те поступки, которые он реально может никогда и не совершить в силу не зависящих от него обстоятельств. У нас нет совершенно убедительных причин считать, что Хрисипп упрощал позицию Диодора до формулы «если нечто не реализуется никогда, оно невозможно», которую к тому же некорректно проецировал на моральную проблематику. Тем не менее, некоторое основание для подобного мнения дают, например, SVF II 956–958 (опровержение «ленивого софизма»).

[3] Для прошлого не меняют значимости (*Цицерон.* О судьбе 7, 14) истинные утвердительные и ложные отрицательные высказывания, для будущего – соответственно ложные утвердительные и истинные отрицательные (если безусловно ясно, что чего-то уже не будет). Прочие высказывания способны менять свою значимость; они объединяются в класс так называемых μεταπίπτοντες λόγοι – силлогизмов, где большая посылка может менять значимость (*Эпиктет.* Беседы I 7, 1; *Секст Эмпирик.* Пирроновы положения II 231; 234 ср. *Диоген Лаэртий* VII 195–196).

[4] Формулировка неясна; вероятно, возможное высказывание начинает выступать в роли необходимого или ненеобходимого в том случае, когда ненеобходимое высказывание может быть ложным (см. *M. Frede*. Op. cit., S. 112), т. е. необходимое приравнивается к невозможному (см. след. фрг.)

202. Плутарх. О противоречиях у стоиков 46, 1055 d. И разве рассуждение Хрисиппа о возможном не противоречит тому, что он говорит о судьбе? Ведь если возможное – это не то, что (как утверждает Диодор) либо истинно [в настоящий момент], либо будет истинно[1], и напротив, все, что может произойти (хотя бы оно и не произошло никогда в будущем)[2], – тогда возможно многое такое, что не соответствует судьбе. Поэтому или судьба теряет свою неколебимую, неодолимую и всеохватную силу, или (если верно то, что говорит о ней Хрисипп) могущее произойти часто будет оказываться невозможным.

---

[1] Ср. *Аристотель*. Метафизика IX 4, 1047 b 4 сл.

[2] Ср. ниже, фрг. 289; ср. тж. *Плутарх*. О судьбе 6, 571 а (вслед за Аристотелем: Метафизика IX 8, 1049 b 24 сл.).

202 а. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 177, 25 W. Хрисипп, напротив, считает, что ничто не препятствует утверждению, согласно которому из возможного может следовать невозможное. В связи с этим он не выступает открыто против мнения Аристотеля [I 14, 34 а 10], но стремится с помощью ряда неправильных примеров показать, что дело обстоит не так, [как считал Аристотель]. В частности, он утверждает, что импликативное высказывание «Если Дион умер, *этот* умер» истинно, если при этом специально указать на Диона. Первая посылка здесь – «Дион умер» – является возможной, поскольку то, что Дион умер, когда-нибудь может стать истинным. Напротив, «этот умер» [само по себе] является невозможным высказыванием – ибо если Дион действительно умер, высказывание «этот умер» исчезнет, поскольку то, на что можно указать, более не существует. Указать можно лишь на нечто живое или же на нечто относящееся к живому. Но если после смерти обозначение «этот» уже невозможно, и Дион более не существует (ὑφίσταται)[1] – так, чтобы о нем можно было сказать «*этот* умер», – то

высказывание «этот умер» невозможно. Оно не было бы не-невозможным, если бы когда-нибудь впоследствии, после смерти Диона (о котором в упомянутом импликативном высказывании шла речь как о живом), о нем вновь можно было бы сказать «этот». Раз это невозможно, то невозможно и высказывание «этот умер». Кроме этого Хрисипп приводит и другие подобные примеры: «Если ночь, то не день» (в данном случае можно указать на день). И в этом импликативном высказывании, считает он, если оно истинно, посылка возможна, а вывод невозможен.

Иоанн Филопон. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 165, 28 W. «Это» – указательное местоимение, обозначающее реально наличный объект (ὑπάρχον)[1], а «умереть» обозначает нечто несуществующее. Но невозможно, чтобы существующее не существовало. Значит, высказывание «этот умер» невозможно.

Ср. Аммоний. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 50, 13 W.

---

[1] См. т. 1 фрг. 60 прим. 5.

202 b. Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона р. 696, 21 Cousin ([2]). Но если кто-то, рассуждая об этих вещах, опускается до стоической болтовни, он начинает разбирать вопрос, следует ли из возможного невозможное, с помощью [высказывания] «Дион умер». И если кто-то обратится к подобным двусмысленностям (которые достаточно исследованы перипатетиками), его легко опровергнуть[1].

---

[1] Ср. более пространную лат. версию Вильгельма из Мербеке (I р. 62 Steel).

203. Диоген Лаэртий VII 68–69 [=] SVF III Архедем 9; Криний 3. Из высказываний одни простые, другие – непростые, как утверждают последователи Хрисиппа, Архедема, Афинодора[1], Антипатра[2] и Криния). Простые – те, которые состоят из неповторяющегося (μὴ διαφορούμενον) [т. е. из одного] высказывания, например, «стоит день». Непростые – те, которые состоят либо из повторяющегося высказывания, либо из [различных] высказываний: **69.** из повторяющегося – например,

«если стоит день, [то стоит день]», из разных – например, «если стоит день, то светло».

---

[1] Вероятно, Афинодор из Тарса (сын Сандона), стоик I в. до н. э.
[2] В SVF III для Антипатра фрагмент не учтен.

204. Диоген Лаэртий VII 69–70. Простые высказывания бывают отрицательные, неопределенно-отрицательные, ограничительные, утвердительные, указательные и неопределенные... **70.** Пример отрицательного (ἀποφατικόν) высказывания: «Не стоит день»; разновидностью этого высказывания является «сверхотрицательное» (ὑπεραποφατικόν), или отрицание отрицания, например: «Не: не стоит день», то есть «Стоит день». Неопределенно-отрицательное (ἀρνητικόν) высказывание состоит из отрицательной частицы и предиката, например: «Никто не гуляет». Ограничительное (στερητικόν) состоит из привативной частицы и возможного высказывания, например: «Недобрый он». Утвердительное (κατηγορικόν) состоит из прямого падежа и предиката, например: «Дион гуляет». Указательное (καταγορευτικόν) состоит из указательного местоимения в прямом падеже и предиката, например: «Этот гуляет». Неопределенное (ἀόριστον) состоит из неопределенной частицы (или частиц) и предиката, например: «Кто-то гуляет», «Некто движется».

204 а. Апулей. Об истолковании р. 177, 17 Thomas. Одни высказывания – утвердительные (dedicativae), те именно, которые утверждают нечто о чем-то, например: «Добро – это благо»... Другие – отрицательные (abdicativae), те именно, которые отрицают нечто в отношении чего-то, например: «Наслаждение – не благо»... Но стоики и это высказывание считают утвердительным, выражая его следующим образом: «Выходит так, что некое наслаждение – не благо; значит, это высказывание утверждает то, что присуще удовольствию, то есть, то, чем оно представляется. Это высказывание, – говорят они, – потому утвердительное, что в том, в чем оно отрицает наличие чего-то, оно тем самым утверждает то, что представляется несуществующим». А отрицательными они называют лишь такие высказывания, которые начинаются с отрицания.

205. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 93–98; 100. В качестве главного и почти основного различия между выска-

зываниями диалектики указывают, что одни высказывания простые, а другие – непростые. Простые – те, которые не состоят ни из дважды взятого высказывания, ни из различных высказываний, соединенных одной или несколькими связками... **94.** Простыми высказывания назваются потому, что состоят не из высказываний, а из других частей... **95.** Непростыми бывают высказывания как бы двойные, которые состоят из дважды взятого высказывания, или из разных высказываний, соединенных связкой или связками, например: «если стоит день, то стоит день» или «если стоит ночь, то есть темнота» или «день стоит, и есть свет» или «или стоит день или стоит ночь». **96.** Простые высказывания бывают определенные, неопределенные и средние. Определенные высказывания подразумевают указывание, например: «Этот гуляет, этот сидит»... **97.** В неопределенных высказываниях, по их словам, главенствует какая-либо неопределенная частица, например: «некто сидит». Средними бывают такие высказывания, как «человек сидит», «Сократ гуляет». Высказывание «некто гуляет» является неопределенным, поскольку не указывает ни на какого отдельно гуляющего человека и может быть применено вообще к любому человеку. А высказывание «этот сидит» является определенным, поскольку определяет указанное лицо. Высказывание «Сократ сидит» – среднее, поскольку оно не является ни неопределенным (определяет вид), ни определенным (не подразумевает указания) и, по всей видимости, занимает среднее место между определенным и неопределенным. **98.** По их словам, неопределенное высказывание... становится истинным... если установлена истинность [соответствующего] определенного высказывания... **100.** По их словам, определенное высказывание, – например: «Этот сидит» или «Этот гуляет», – становится истинным тогда, когда предикат, – например «сидеть» или «гулять», – соответствует тем [реальным обстоятельствам], на которые сделано указание.

206. Александр Афродисийский у Симпликия (Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 1299, 36 Diels). Из этих рассуждений, говорит Александр, можно исходить, чтобы показать у стоиков те высказывания, которые, по словам некоторых, неопределенно меняют свое значение (μεταπίπτοντα... ἀπεριγράφως)[1], – хотя на самом деле они совсем не таковы. Речь идет о

таких высказываниях, как: «если Дион живет, Дион будет жить [и дальше]». Даже если такое высказывание начинается с истинной посылки «Дион живет», обладает истинным выводом «Дион будет жить» и поэтому [в целом] является истинным [сейчас], в будущем наступит момент, когда при истинной второй посылке «но Дион живет» вся импликация (τὸ συνημμένον) перейдет в ложную – потому именно, что в будущем наступит момент, когда посылка «но Дион живет» еще истинна, а заключение «Дион будет жить» уже неистинно. И раз это последнее высказывание неистинно, то и вся импликация в целом перейдет в ложную. Ведь не всегда, если истинно высказывание «Дион живет», истинно и высказывание «Дион будет жить», – ибо в противном случае Дион должен быть бессмертным. И, конечно, нельзя с точностью указать, в какой момент жизни Диона высказывание «Дион будет жить» уже не будет истинным. Поэтому, говорят они, такие высказывания меняют свое значение в неопределенное неустановленное время. Вот это и есть так называемые «неопределенно» меняющие значение высказывания.

[1] Ср. №№ 84–85 в списке Диогена Лаэртия (фрг. 13 сл.).

206 а. Дионисий Галикарнасский. О соединении слов 4, 31–32. И вот, когда я принялся излагать этот предмет, я стал искать, не говорил ли кто-нибудь об этом раньше, особенно среди философов-стоиков, – я знал, что они положили немало трудов на изучение словесного выражения. Однако нигде и ни у кого из тех, чьи имена знамениты, я не нашел ни большого, ни малого, что я мог бы использовать для своего замысла. А оставленные Хрисиппом две книги хоть и называются «О сочетании частей речи», но, как знают читавшие их, посвящены не риторике, а диалектике[1]: в них говорится о сочетании высказываний, о высказываниях истинных и ложных, возможных и невозможных, допустимых и переменных, о двусмысленных и о многом тому подобном...

[1] Περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν – с тем же основанием можно понять и как «О сочетании частей умозаключения» или «О составе частей рассуждения». Ср. фрг. 28, а также №№ 48 сл. в списке Диогена Лаэртия (фрг. 13 сл.).

2. B. 5. О непростых высказываниях
(Περὶ τῶν οὐχ ἁπλῶν ἀξιωμάτων)
(ср. №№ 8–9, 17–18, 20 в списке Диогена Лаэртия, фрг. 13 сл.)

207. Диоген Лаэртий VII 71–73 [=] SVF III Диоген фрг. 26. Как говорит Хрисипп в «Диалектике» и Диоген в «Науке диалектики», среди непростых высказываний импликативным является то, которое образуется при помощи связки «если». Эта связка указывает, что второе высказывание следует из первого, например: «Если стоит день, то есть свет»... **72.** Конъюнктивное высказывание образуется при помощи какой-нибудь соединительной связки, например: «И день стоит, и свет есть». Дизъюнктивное высказывание образуется при помощи разделительной связки «или», например: «Или стоит день, или стоит ночь», — эта связка указывает, что одно из двух высказываний ложно. Причинное (αἰτιῶδες) высказывание образуется при помощи связки «так как», например: «Так как стоит день, то свет есть», — здесь первое высказывание является как бы причиной второго. **73.** Пояснительное [сравнительное] (διασαφοῦν) высказывание к большему образуется при помощи связки, проясняющей большее, и союза «чем», помещаемого между высказываниями, например: «День есть больше, чем есть ночь». Пояснительное высказывание к меньшему образуется противоположным образом, например: «Ночь есть меньше, чем есть день».

208. Гален. Основы логики[1] 4–6 р. 10, 33 Kalbfl. Если же речь идет о том, что не находится ни в отношении следования, ни в отношении несовместимости, такое высказывание мы называем конъюнктивным. Например: «Дион гуляет и Дион рассуждает». Эти вещи не находятся ни в отношении следования [друг из друга], ни в отношении несовместимости, и потому выражаются при помощи конъюнкции. **5.** Поэтому даже тогда, когда мы станем отрицать эти вещи, мы скажем, что это высказывание — или конъюнкция, выраженная в форме отрицания (ἀποφατικὴ συμπλοκή), или отрицательная конъюнкция (ἀποφατικὸν συμπεπλεγμένον). Ведь в этом случае все равно сказать — конъюнкция в форме отрицания или отрицательная конъюнкция, — если в каждом выражении стараться передать другому

тот смысл, который имеется в виду. **6.** Но приверженцы Хрисиппа и здесь нацелены больше на словесную форму, чем на содержание, и называют все высказывания, возникающие при помощи соединительных связок, «конъюнктивными», — независимо от того, стоят ли части этих высказываний в отношении следования или несовместимости.

[1] Другое название — «Введение в диалектику».

209. Дексипп. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 22, 18 Busse. Поэтому мы говорим, что те, которые используют термин «συμπλοκή» для обозначения только таких высказываний, которые содержат конъюнктивную связку, — те в точности следуют стоикам. Аристотель старше их и пользуется терминами еще более ранних авторов, которые обозначают термином «συμπλοκή» сочетание нескольких частей рассуждения.

210. Плутарх. О противоречиях у стоиков 29, 1047 c–e. Сам Хрисипп утверждает, что число конъюнкций (συμπλοκή), которые можно образовать из десяти простых высказываний, превышает мириаду, — хотя сам он не исследовал этот вопрос подробно и не обращался за истиной к знатокам... Но знатоки арифметики опровергают Хрисиппа, — а среди них прежде всего Гиппарх[1], который показывает, что в подсчеты Хрисиппа вкралась ошибка, если он говорит, что из утверждения можно произвести 103 049, а из отрицания — 310 952 конъюнктивных высказываний.

Ср. Плутарх. Застольные беседы VIII 9, 732 f.

[1] Гиппарх Никейский, астроном II в. до н. э.

211. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 124–125; 128. От этих видов высказываний можно перейти к конъюнктивным, дизъюнктивным и вообще ко всем прочим видам непростых высказываний... Они говорят. что полноценно (ὑγιές) конъюнктивное высказывание, имеющие [материально] истинные составляющие, например: «Стоит день, и свет есть», а ложно имеющее ложные составляющие... **128.** Но как, по их словам, гиматий в повседневной жизни обычно называется полноцен-

ным (ὑγιές) по большинству частей, а слегка порванный называется так не по большинству целых частей, а по небольшой порванной части, так и конъюнктивное высказывание, имеющее хотя бы одну ложную часть, а остальные истинные, в целом должно быть названо ложным по одной этой части.

212. Гален. О смешении и свойствах простых лекарств II 16 vol. XI p. 499 K. А гипотетическое высказывание (ὑποθετικὴ πρότασις)[1], которое у последователей Хрисиппа считается импликативным, мы не можем считать истинным ни с точки зрения чувственно-воспринимаемой предметности, ни с точки зрения логического следования.

[1] Термин ὑποθετικόν в такой же мере характерен и для перипатетической традиции (введен, вероятно, Теофрастом — например, фрг. 59–60 Wimmer; лат. propositio hypothetica — *Боэций*. Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании» II p. 186, 19 Meiser). Эквивалентный собственно стоический термин — τροπικόν (ниже, фрг. 236; 244). С точки зрения Хрисиппа, гипотетическим высказыванием может считаться любое высказывание, где от наличия или отсутствия одного заключают к наличию или отсутствию другого (здесь равно может использоваться импликация, дизъюнкция или отрицательная конъюнкция). Особенность гипотетических высказываний: они не утверждают, а лишь *предполагают* наличие некоторой предметности, и их истинность, следовательно, не зависит от *реального* существования той предметности, о которой идет речь (ср. ниже, фрг. 217; 254). Гипотетические высказывания — не самостоятельный вид, а определенная функция сложных высказываний, характеризующая их способность служить инструментом научного познания. Осуществление этой функции возможно благодаря их взаимозаменимости: каждый из основных видов может быть выражен через другой. Это свойство позволяет говорить об *эквивалентности* сложных высказываний (*Mates B.* Op. cit., p. 55 сл.), хотя очевидно, что она не может быть полной. Ср. №№ 87–92 в списке Диогена Лаэртия (фрг. 13 сл.).

213. Авл Геллий. Аттические ночи XVI 8, 9. Но то, что у греков называется συνημμένον ἀξίωμα [импликативным высказыванием]... это вот что: «если Платон гуляет, Платон двигается», или «если стоит день, то солнце стоит над землей». Далее, то, что у них называется συμπεπλεγμένον, а у нас — конъюнктивным или копулятивным высказыванием, звучит так: «Публий

Сципион, сын Павла, и дважды был консулом, и праздновал триумф, и исполнял обязанности цензора, и был коллегой Л. Муммия по цензорству». Всякое конъюнктивное высказывание является ложным, если ложен хоть один его член, – при том, что все остальные истинны.

214. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 89–90. [Стоики говорят:] «Противоположными называются [высказывания], одно из которых больше другого на отрицание «не», например: «стоит день» и «не стоит день». Высказывание «стоит день» отличается от высказывания «не: стоит день» на отрицание «не» и по этой причине [контрадикторно] противоположно (ἀντικείμενον) другому высказыванию. Но если такова [контрадикторная] противоположность, то столь же противоположными будут высказывания: «стоит день, и свет есть» и «стоит день, и свет не есть», – так как второе высказывание больше первого на отрицание «не». Однако, по их мнению, эти высказывания не являются [контрадикторно] противоположными. Значит, не являются противоположными высказывания, одно из которых отличается от другого на отрицание «не». **90.** [Сложные] высказывания [контрадикторно] противоположны, говорят они, в том случае, если отрицание «не» ставится *перед* всем высказыванием и, таким образом, определяет его значение в целом. А в высказывании «Стоит день и свет не есть» отрицание относится только к части целого и не может определить значение всего высказывания[1].

---

[1] Значение имеет формальная схема построения высказывания. Отрицательная конъюнкция образуется не как частичное отрицание, а по схеме: Не (1 и 2), – т. е. отрицается *вся* конъюнкция, а не какая-либо ее часть.

215. Диоген Лаэртий VII 73–74. Кроме того, высказывания бывают противоположными друг другу по истинности и ложности, – если, например, одно отрицает другое, как-то: «стоит день» и «не: стоит день». Импликативное высказывание истинно в том случае, когда [высказывание], противоположное заключению, несовместимо с посылкой. Например: «если стоит день, то свет есть»; это истинное [импликативное] высказывание постольку, поскольку высказывание «не: свет есть», противоположное заключению, несовместимо с посылкой «сто-

ит день». А ложным импликативное высказывание бывает тогда, когда [высказывание], противоположное заключению, совместимо с посылкой, например: «если стоит день, Дион гуляет»; [это импликативное высказывание ложно, поскольку] высказывание «не: Дион гуляет» совместимо с высказыванием «стоит день»... **74.** Причинное высказывание истинно в том случае, если начинается с [материально] истинной посылки и последовательно заключает к следствию, хотя сама посылка из следствия не вытекает, например: «поскольку стоит день, свет есть». В этом случае из высказывания «стоит день» следует высказывание «свет есть», но из высказывания «свет есть» не следует высказывание «стоит день». А ложным причинное высказывание бывает в том случае, когда оно либо начинается с [материально] ложной посылки, либо не имеет последовательного заключения, либо имеет несвязанные посылку и заключение, например: «поскольку стоит ночь, Дион гуляет».

216. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 108–111. Непростые высказывания состоят из повторяющихся или из различных высказываний и составляются при помощи одной или нескольких управляющих связок. Сейчас мы возьмем для разбора так называемое «импликативное» высказывание. **109.** Оно, как говорят, состоит либо из [двух] повторяющихся высказываний, либо из различных высказываний, соединенных связкой «если» или «если только». Например, из повторяющегося высказывания и связки «если» состоит [импликативное] высказывание «если стоит день, то стоит день». **110.** Из различных высказываний и связки «если только» состоит такое [импликативное] высказывание: «если только стоит день, свет есть». То [простое] высказывание, которое в [импликативном высказывании] стоит [непосредственно] после связки «если» или «если только», называется ведущим и первым, а другое — последующим и вторым. И даже в том случае, когда все высказывание произносится в обратном порядке, то есть: «свет есть, если только стоит день», — высказывание «свет есть», стоящее на первом месте, является заключением, а высказывание «стоит день» является посылкой, хоть и помещено на втором месте. **111.** Таков, если говорить самым кратким образом, состав импликативного высказывания. Для него требуется, по-видимому, следующее: второе высказывание в нем следует из первого, и если есть посылка, то есть и заключение (ἀκολουθεῖν τῷ ἐν

αὐτῷ πρώτῳ τὸ ἐν αὐτῷ δεύτερον, καὶ ὄντος τοῦ ἡγουμένου ἔσεσθαι τὸ λῆγον). Отсюда ясно, что при соблюдении этого требования и при следовании заключения из посылки это высказывание истинно, а при несоблюдении – ложно.

217. Гален. Основы логики 3 р. 8, 11 Kalbfl. Именно в том случае, когда наличие какой-либо предметности считается вероятным в силу наличия чего-то другого, такое высказывание прежние философы называли гипотетическим [предположением на основе связи]; но это обозначение они используют и тогда, когда мы думаем, что одно есть потому, что нет другого, – например, день есть потому, что нет ночи... Некоторые из более поздних философов [стоики] называют такое высказывание дизъюнктивным, а импликативное высказывание, – которое, как мы знаем, возникает на основе [внутренней] связи (κατὰ συνέχειαν), – выступает у них еще одним видом гипотетического высказывания. Но более употребимое название таких высказываний – «дизъюнкция», если они возникают при помощи связки «или» (использовать здесь односложное ἤ или двусложное ἤτοι – не имеет значения). А когда они возникают при помощи связки «если» или «если впрямь» (и это одно и то же), тогда они называются импликативными. Таким образом, высказывания вроде «если стоит день, то солнце стоит над землей» эти новые философы называют импликативными... а высказывания вроде «или стоит день, или стоит ночь» называются у этих новых философов дизъюнктивными.

Гален. Основы логики 14 р. 32, 13 Kalbfl. Стоики называют гипотетическое высказывание, возникающее на основе [внутренней] связи, импликативным, а возникающее на основе разделения – дизъюнктивным. С ними нужно согласиться в том, что два «недемонстрируемых» силлогизма[1] возникают на основе импликации и два – на основе дизъюнкции... Третий же вид, как считает Хрисипп со своими сторонниками, на основании отрицательной конъюнкции (ἐξ ἀποφατικοῦ συμπεπλεγ-μένου) в сочетании с одной из посылок заключает к выводу, противоположному оставшейся посылке, например: «(не:) Дион в Афинах и на Истме одновременно. Дион в Афинах; следовательно, Дион не на Истме».

Алфавитные заметки к Гомеру р. 188 Cramer (Anecd. Oxon. I). Связка «ἤ» с тонким придыханием и острым ударением имеет три значения: разделительное [дизъюнктивное],

подразделительное [субдизъюнктивное] и пояснительное [сравнительное]... Какое между ними различие? Разделительная связка выбирает только одну из двух частей высказывания, устраняя другую: «Или стоит день, или стоит ночь» (остается только одна часть, ибо две вместе невозможны)... Подразделительная (ὑποδιαζευκτικός) может сохранять обе части, например, когда мы говорим: «Гребец или тянет весло на себя или толкает от себя» – ибо он делает и то и другое[2]... Пояснительная (διασαφητικός) связка – та, которую стоики называют «опровергающей» (ἐλεγκτικός); например, высказывание *«Лучше хочу я спасение видеть, чем гибель народа»* [Илиада I 117 пер. Н.И.Гнедича] нужно понимать в смысле: «а не гибель»...

[1] См. ниже, раздел 2. В. 8.

[2] Но не одновременно; поэтому пример неудачен.

218. Авл Геллий. Аттические ночи XVI 8, 12–14. Есть и другой вид высказываний, который греки называют διεζευγμένον ἀξίωμα, а мы – дизъюнктивным, например: «Наслаждение или зло или благо, или не зло и не благо». Таким образом, все составные части высказывания, находящиеся в отношении дизъюнкции, должны взаимно исключать друг друга; кроме того, и [контрадикторные] противоположности (opposita) (которые у греков называются ἀντικείμενα)[1] к членам дизъюнкции должны быть взаимно несовместимы. В дизъюнкции один член обязательно должен быть истинным, а остальные – ложными. Если же ни один из членов не является истинным, истинны все члены или же более одного члена, или же эти члены не исключают друг друга и так же не исключают друг друга их [контрадикторные] противоположности, – в этом случае дизъюнкция некорректна и называется παραδιεζευγμένον [субдизъюнкцией]. Это относится, например, к тем случаям, когда противоположности членам дизъюнкции не являются несовместимыми: «или ты бежишь, или прогуливаешься, или стоишь», – члены дизъюнкции здесь несовместимы, тогда как их [контрадикторные] противоположности [т. е. не бежишь, не прогуливаешься, не стоишь] не исключают друг друга... А в одно и то же время вполне можно не бежать, не гулять и не стоять.

[1] Ср. выше, фрг. 175–176; термины для обозначения разных видов противоположности употреблялись явно нестрого.

219. Цицерон. Первая Академика 97. И раз они не могут заставить Эпикура, который презирает и высмеивает всю диалектику, признать истинным наше высказывание «завтра Гермарх будет жив или не будет жив», – а ведь именно диалектики [Антиох Аскалонский и стоики] утверждают, что всякая дизъюнкция, построенная [по схеме] «или да или нет», не только истинна, но необходимо-истинна...

220. Гален. Основы логики 5, p. 12, 3 Kalbfl. В некоторых видах высказываний могут быть истинны многие или даже все члены, а не только один... Многие называют подобные высказывания «субдизъюнкцией» – поскольку дизъюнкция имеет один истинный член (вне зависимости от того, состоит она из двух или более простых высказываний).

2.B.6. О логическом знаке
(περὶ σημείου)

221. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 244–256. Равным образом нужно кратко сказать и о том их мнении, согласно которому они желают считать знак высказыванием и в силу этого чем-то мыслимым. **245.** Итак, в своих сочинениях они утверждают, что знак – это управляющая посылка в корректном (ὑγιές) импликативном высказывании, раскрывающая заключение (σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ καθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος)[1]. Они замечают, что есть много других определений корректного импликативного высказывания, но на самом деле годится из них только одно... – которое мы изложим. Дело в том, что всякое импликативное высказывание либо начинается с [эмпирически] истинного [высказывания] и заключает к истинному, либо начинается с [эмпирически] ложного и заключает к ложному, либо начинается с истинного и заключает к ложному, либо начинается с ложного и заключает к истинному. **246.** Начинается с истинного и заключает к истинному такое высказывание: «если боги существуют, мир управляется промыслом богов»; начинается с ложного и заключает к ложному такое: «если земля летает, то земля имеет крылья»; начинается с ложного и заключает к истинному:

«если земля летает, то земля существует»; начинается с истинного и заключает к ложному: «если этот человек движется, то он гуляет» (в том случае, когда он [каким-то образом] движется, но не гуляет)[2]. **247.** При наличии четырех видов сочетания высказываний в импликации, говорят они... импликативное высказывание первых трех видов [логически] истинно... и только в одном случае оно становится [логически] ложным, — когда, начинаясь с истинного, заключает к ложному. **248.** Если положение вещей таково, говорят они, то знак нужно искать не в этом превратном виде импликации, а только в корректном, поскольку знаком называется управляющая посылка в корректном импликативном высказывании. Но так как существует не один вид корректной импликации, а три (от [эмпирически] истинного к истинному, от ложного к ложному и от ложного к истинному), нужно рассмотреть, во всех ли [формально] корректных видах импликации можно отыскать знак, или только в одном или некоторых. **249.** Действительно, если знак должен быть [логически] истинным и представлять нечто [эмпирически] истинное, он не будет находиться ни в заключении от ложного к ложному, ни от ложного к истинному. Остается, значит, ему находиться только в начинающемся с [эмпирически] истинного и заключающем к истинному, **250.** — иначе говоря, так, чтобы был наличен и сам знак и то, что им реально обозначается (ὡς ἂν καὶ αὐτοῦ ὑπάρχοντος καὶ τοῦ σημειωτοῦ συνυπάρχειν ὀφείλοντος αὐτῷ)[3]. Поэтому когда говорят, что знак — это управляющая посылка в корректном импликативном высказывании, придется понимать это так, что он является указанной посылкой только в такой импликации, которая начинается с [эмпирически] истинного и заключает к истинному. **251.** Но и не всякая управляющая посылка в корректной импликации от [эмпирически] истинного к истинному является знаком. [Например, импликация «если стоит день, то свет есть» начинается с [эмпирически] истинного высказывания «стоит день» и заключает к [эмпирически] же истинному высказыванию «свет есть», но ее управляющая посылка не является знаком, проясняющим заключение. Дело в том, что высказывание «стоит день» не раскрывает высказывания «свет есть», но высказывается само по себе, равно как и высказывание «свет есть» было взято только в пределах его собственного содержания[1].][5] **252.** Следовательно, знак не только должен быть управ-

ляющей посылкой в корректной (то есть начинающейся с истинного и заключающей к истинному) импликации, но должен быть способен *раскрывать* заключение, — как, например, в следующих высказываниях. «если эта имеет в груди молоко, эта забеременела» или «если этот выплюнул сгусток крови, этот имеет язву в легких». **253.** Такого рода импликация корректна, поскольку она начинается с [эмпирически] истинного. и заключает к истинному же, но при этом второе высказывание раскрывается первым· ведь обращаясь к первому высказыванию, мы постигаем второе. **254.** Кроме того, говорят они, знак должен быть наличным знаком наличного[6] Ведь кое-кто, заблуждаясь, желает рассматривать наличное как знак прошедшего — как, например, в высказывании «если этот имеет шрам, этот имел рану» Действительно, если он «имеет шрам», это наличное [состояние], поскольку шрам виден, а «имел рану» — прошедшее, поскольку раны уже нет Точно так же [некоторые желают рассматривать] наличное как знак будущего, — как, например, то, что выражается следующей импликацией· «если этот ранен в сердце, этот умрет» Рана сердца, говорят они, уже налицо, а смерть воспоследует . **255.** В первом высказывании «если этот имеет шрам, этот имел рану» говорится о ране, которая уже была и зажила, но теперешнее высказывание «этот имел рану» налично в данный момент, хотя и говорит о чем-то бывшем. А в высказывании «если этот ранен в сердце, этот умрет» говорится, что смерть воспоследует, но само высказывание «этот умрет», хотя и говорит о будущем, но налично в настоящем, вследствие чего и является истинным в данный момент. **256.** Вот почему знак — это управляющее высказывание в корректном импликативном высказывании, заключающем от истинного к истинному, который раскрывает заключение и во всех отношениях является наличным знаком наличного

Ср там же, 112–117

---

[1] Ср *Пирроновы положения* II 101 сл

[2] Все сложные высказывания могут быть «истинными» в двух смыслах 1) *Эмпирическая* истинность с точки зрения материального критерия, высказывание истинно, если истинны составляющие его простые высказывания, они же, в свою очередь, истинны, если означенный субъект действительно обладает тем предикатом, который о нем сказывается (т е смысл высказывания соответствует той реально-наличной или хотя бы потенциально-наличной предметности, которую оно описывает) (выше, фр 193, 198, 205) Это обладание

подтверждается соответствующим «каталептическим впечатлением» 2) *Логическая* истинность – т е формальная корректность логической связи (вне зависимости от эмпирической истинности соединяемых частей) (*Секст Эмпирик* Против ученых VIII 113 – 114 мнение Филона Мегарского, разделявшееся стоиками) В особенности это значимо для импликативного высказывания между его частями существует такая связь, что истинный вывод аналитически извлекается из истинной посылки (эта связь и передается понятием «логического знака» – σημεῖον, а способ связи и соответственно заключения от посылки к выводу термином συναρτησις – ниже, фрг 240, *Дионисий Киренский у Филодема* О знаках и умозаключениях col 1, 1 сл De Lacy) Иными словами, импликация формально корректна при условии, что контрадикторная противоположность вывода несовместима с посылкой Разумеется, такие высказывания в силу их аналитического характера не приводят к новому знанию (это давало многочисленным критикам повод для обвинений в тавтологичности) Однако они и не должны приводить к нему – это задача силлогизмов Высказывание предназначено для другого Если оно истинно в *двух указанных смыслах* (это качество вероятно, передавалось термином υγιες, хотя термин, вероятно, не строгий иногда с его помощью обозначалась формальная, или логическая истинность), оно способно передавать *причинную связь* явлений (которую стоики отождествляли с логической необходимостью) и, что очень важно, служить основой для формулировки законов, будучи, таким образом, логическим критерием принципиальной познаваемости космоса из того что высказывания либо истинны либо ложны Хрисипп заключает к всеобщности причинной связи Понятно, что особую роль здесь играют импликативные высказывания, которые представляют собою универсальную модель вообще для всех логических операций

[3] Перевод предположительный

[4] Пример явно некорректный, ибо неясно, чем он отличается от приводимых ниже

[5] Опущено Арнимом по неясным мотивам

[6] Здесь речь идет уже не о логическом знаке, а о знаке в более широком значении (включая физические явления)

222. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 177. Для одних . знак представляет собой нечто чувственное, а для других – мыслимое В частности, Эпикур и предводители его секты утверждали, что знак есть нечто чувственное, а стоики считали его мыслимым[1]

---

[1] Ясно, что в данном случае речь должна идти не обо всяком знаке, а только о логическом знаке или о «лектон» в целом

223. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 275–281. Перед лицом этих доводов [*против существования знаков*] догматики умолкают, но... утверждают **[следует текст фрг. 135]. 276.** А сам знак [выражает] следующее: «Если это, то это». Значит, наличие знака отвечает природе и устроению человека. **277.** Согласиться нужно и с тем, что и доказательство по роду своему есть знак. Ведь доказательство проясняет вывод (συμπέρασμα), и сама связь посылок в нем есть знак существования вывода. Например, если посылки соединены так: «Если существует движение, существует пустота; движение существует; значит существует пустота», то импликация: «Если существует движение, существует пустота» благодаря объединению в посылках [умозаключения] тут же является знаком вывода, — того, что «существует пустота». **278.** Итак, говорят они, рассуждения апоретиков против существования знака или доказательны или недоказательны. Если они недоказательны, они недостоверны – раз [по их мнению] и доказательные-то едва ли достойны доверия. Но если они доказательны, то ясно, что какой-то знак существует, поскольку [само] доказательство по роду своему есть знак. **279.** Если же ничто ни для чего не бывает знаком, то и в этом случае слова, произносимые против знака, или что-то значат, или же ничего не значат. Если они ничего не значат, они не устраняют существования знака: возможно ли доверять ничего не значащему свидетельству против существования знака? Если же они что-то значат, то скептики напрасно стараются: на словах они устраняют знак, а на деле принимают его. **280.** Да и наука, лишенная всякого основания, ничем не будет отличаться от невежества. Если же наука обладает собственным основанием, то оно будет или явным, или неявным. Но явным оно не может быть, так как явное открыто всем и безо всякого научения. Если же оно неявно, оно будет выражено при помощи знака. Но если существует нечто выражаемое при помощи знака, существует и сам знак. **281.** Некоторые составляют такое рассуждение: «Если есть какой-то знак, то знак существует; если нет никакого знака, существует знак [отсутствия знака]; но знак либо есть, либо нет; значит, знак существует».

2.B.7. Об определении
(περὶ ὅρου)

224. Секст Эмпирик. Против ученых XI 8–11. Те, кто пишет по вопросам науки (τεχνογράφοι), утверждают, что определение отличается от общего [высказывания] только порядком расположения, а по значению это одно и то же. И действительно, говорящий: «человек – это животное разумное смертное» по значению говорит то же самое, что говорящий: «Если человек существует, то он есть животное разумное смертное», – хотя словесное выражение здесь различное. **9.** Что дело обстоит именно так, ясно из того, что не только общее высказывание обнимает все части предмета, но и определение распространяется на все виды данного предмета. Например, определение человека распространяется на всех людей, определение лошади – на всех лошадей. И если хоть одна часть определяемого окажется неверной, то оба они будут негодными, то есть и общее высказывание, и определение. **10.** Но как при различном словесном выражении общее высказывание и определение суть одно и то же по значению, так же, по их словам, и конечное разделение отличается от общего высказывания только выражением, совпадая с ним по значению. Действительно, тот, кто проводит такое различие: «Из людей одни греки, а другие – варвары», высказывает то же самое по значению, если сказать: «Если существуют какие-то люди, то одни из них греки, а другие – варвары». А если и найдется какой-то человек, который не будет ни греком, ни варваром, то все это различие неизбежно окажется негодным, а общее высказывание – ошибочным. **11.** Поэтому, как считает Хрисипп, и выражение: «Из существующего одно есть благо, другое – зло, а третье – среднее между ними» по значению равно такому общему высказыванию: «Если есть нечто существующее, то оно есть или благо, или зло, или безразличное».

225. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 66, 7 Kalbfl. Если имя проясняет общее, – или, как говорят стоики, – совокупное содержание предмета (τὸ κεφαλαιῶδες), а определение, в свою очередь, выражает отличие предмета [от других], то имя и определение должны относиться к одному и тому же роду.

226. Схолии к Дионисию Фракийскому р. 107, 5 Hilgard. Хрисипп, например, говорит, что определение – это «передача свойственного» (τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις), то есть такое прояснение, которое делает это индивидуальное свойство понятным. А стоик Антипатр[1] уточняет: «Определение – это высказывание, обладающее [качеством] необходимости (λόγος κατ' ἀνάγκην ἐκφερόμενος), то есть "обратимостью" (ἀντιστροφή): ведь определение обладает свойством "оборачиваться" (ἀντιστρέφειν)»[2].

Диоген Лаэртий VII 60 [=] SVF III Антипатр фрг. 23. Определение (как говорит Антипатр в первой книге «Об определениях») – это суждение, выносимое при разборе [предмета] с полной точностью (ἀπαρτιζόντως) или (как говорит Хрисипп в книге «Об определениях») передача свойственного[3].

[1] Фрагмент не учтен для Антипатра в SVF III.

[2] Т. е. высказывание «А – это В» эквивалентно высказыванию «В – это А». Ср. *Аристотель,* I Аналитика I 2, 25 а 5 сл; Топика II 1 109а10 сл.

[3] Ср. № 3 в списке Диогена Лаэртия (фрг. 13 сл.).

227. [Гален] Медицинские определения 1 vol. XIX p. 349 K. Определение – это суждение, выносимое при разборе [предмета] (ἀνάλυσις) с полной точностью... Описание (ὑπογραφή) – суждение, которое в общих чертах приводит к проясняющему знанию (γνῶσις) предмета.

228. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля р. 42, 20 Wallies. Значит, ἦν [в выражении τί ἦν εἶναι] не является самодостаточным, как считают некоторые, – и первым, по-видимому, Антисфен, а за ним и некоторые стоики; поэтому εἶναι добавляется к нему с полным основанием...

Те же, кто говорит, что определение – это суждение, выносимое при разборе [предмета] с полной точностью («разбором» они называют упрощение определяемого, причем по основным пунктам, а «полной точностью» – отсутствие превышения или сужения рамок предмета)... могут счесть, что это определение ничем не отличается от определения как «передачи свойственного»... [1]

[1] Ср. *Аристотель.* Топика I 5, 101 b 39.

229. Гален. О различии пульсов IV 2. vol. VIII p. 708 K. Вернемся вновь к определениям, связанным с отвлеченными общими представлениями [мысленными конструктами][1] (ἐννοηματικοὶ ὅροι). Мы говорили, что эти определения не выражают больше того, что известно всем людям... Искусные в изобретении названий люди склонны считать их не определениями, а скорее описаниями и набросками.

[1] См. SVF I 65 сл.

230. Гален. Против Лика 3, 7 vol. XVIII A p. 209 K. Лик предлагает, таким образом, весьма неумелое рассуждение, не замечая, что при этом он устраняет все науки. Ведь науки и заключаются в знании того, чем каждая из существующих вещей отличается от других. В «Филебе» Платон подробно разобрал этот вопрос в самом начале сочинения [13 е сл.]. Его взглядов придерживались Аристотель и Теофраст, Хрисипп и Мнесифей[1]; и кто бы ни писал книги о науке – он не мог обойтись без этого рассуждения.

[1] Афинский врач IV в. до н. э.

2.B.8. Об умозаключениях и силлогизмах
(περὶ λόγων καὶ συλλογισμῶν)
(См. № 61 сл. в списке Диогена Лаэртия, фрг. 13 сл.)

[Определение: рассуждение (λόγος), состоящее из посылок (λήμματα, propositiones) и вывода (ἐπιφορά, illatio) (*Секст Эмпирик.* Пирроновы положения II 135–136; Против ученых VIII 301 сл.; 385 сл.; ниже, фрг. 235; *Марциан Капелла* IV 405). Термин λῆμμα в узком значении применяется к большей посылке импликативного силлогизма (*Диоген Лаэртий* VII 76) и в этом смысле тождествен термину πρότασις. Меньшая посылка – πρόσληψις, ἡγούμενον (последнее в собственном смысле – ведущая посылка импликативного высказывания); вывод – ἐπιφορά или συμπέρασμα – именуется так в отличие от заключения импликативного высказывания (λῆγον– *Диоген Лаэртий* VII 73; *Секст Эмпирик.* Пирроновы положения II 101; 104; Против ученых 223 сл.; ср. ниже, фрг. 236; 241; 242). У Хрисиппа – специальное сочинение «Введение о силлогизмах» (ниже, фрг. 242).

Силлогизмы классифицируются с точки зрения *логической корректности* по преимуществу: прежде всего на 1) формально верные (συνακτικοί, περαντικοί) и неверные (ἀσύνακτοι, ἀπέραντοι), или (что то же самое) приводящие и не приводящие к корректному выводу. Формально верные делятся уже 2) по критерию «материальной истинности» (соответствие смысла высказывания описываемой реаль-

ности); силлогизмы формально верные и имеющие истинные посылки далее подразделяются на 3) так называемые ἀναπόδεικτοι (посылки и вывод которых непосредственно очевидны и не нуждаются в демонстрации; термин, возможно, заимствованный у Аристотеля, но употребляемый им в другом смысле — Первая Аналитика II 5, 57 b 33; Вторая Аналитика I 2, 71 b 27), и те, которые посредством демонстрации могут быть сведены к ним (ἀποδεικτικοί). Наряду с этими двумя подвидами выделялся третий — формально корректные и истинные «логосы» (тоже περαντικοί), не имеющие, однако, канонического выражения (ими, вероятно, исчерпывалась сфера стоической риторики). Этим еще раз подтверждается важность соблюдения формальной стороны — *силлогизмами в собственном смысле* (συλλογιστικοὶ λόγοι, συλλογισμοί) назывались только две первые разновидности. Таким образом, выстраивается ряд: формально верный + истинный + канонично построенный — вплоть до непосредственной очевидности (ср. ниже, фрг. 266).

Элементарные силлогизмы (ἀναπόδεικτοι) по сути являются своего рода логическими аксиомами, залогом безусловной верности которых служит их *форма* (при истинных посылках); сложные силлогизмы должны путем анализа сводиться к простым (собственно, такая сводимость является критерием их формальной правильности). Пять не нуждающихся в демонстрации элементарных фигур силлогизма представлены в виде так называемых модусов (τρόποι, σχήματα); модус — только знак и относится к умозаключению примерно так же, как грамматическое предложение к высказыванию. В эти чистые формулы может быть подставлено любое содержание. *Импликация*: 1) если 1-е, то 2-е; 1-е — сл-но, 2-е; 2) если 1-е, то 2-е; не 2-е — сл-но, не 1-е. *Отрицательная конъюнкция:* 3) (не вместе) (1-е и 2-е); 1-е — сл-но, не 2-е; *Дизъюнкция*: 4) либо 1-е, либо 2-е; 1-е — сл-но, не 2-е; 5) либо 1-е, либо 2-е; не 2-е — сл-но, 1-е (ниже, фрг. 241; вариант не 1-е, сл-но, 2-е — фрг. 245, конъектура Калбфлайша, возможно, неверная). В отличие от перипатетиков, использовавших в фигурах силлогизмов буквы, стоики использовали порядковые числительные.

Сложные силлогизмы делятся на гомогенные (из однородных посылок) и гетерогенные (из неоднородных). Под гомогенностью и гетерогенностью в данном случае разумеется способ образования сложных силлогизмов: или путем мультипликации одной фигуры, или же путем комбинации элементов разных фигур. Ἀνάλυσις — собственно, процедура, позволяющая установить, что: а) данное умозаключение не тождественно ни одной из 5 основных фигур, но б) может быть сведено к одной из них. Для этого служат определенные «правила» — θέματα, числом 4, описывающие механизм редукции сложных силлогизмов к простым. Точно и более или менее подробно описаны только 1-я и 3-я «темы»; 2-я реконструируется предположительно по косвенным данным, о 4-й не известно практически ничего; об этих последних — *O. Becker.* Zwei Untersuchungen zur antiken Logik. Wiesbaden, 1957}.

231. Гален. О своих книгах 11 p. 119 Müller. Я был еще мальчиком, когда мой отец впервые отвел меня к человеку, который преподавал логическое учение Хрисиппа и других известных стоиков, и когда я сделал для себя заметки к сочинениям Хрисиппа о силлогизмах.

232. Гален. О своих книгах 15–16 p. 123 Müller. О логическом учении по Хрисиппу я написал три книги; к «Первой силлогистике» Хрисиппа составил 3 книги заметок, а ко «Второй» – 1 книгу; о значении и теории логики – 7 книг; о применении теорем, используемых в силлогизмах – 1-ю и 2-ю книги[1].

---

[1] Возможно, комментарии Галена относились к №№ 75 и 78 списка Диогена Лаэртия (выше, фрг. 13 сл.).

233. Лукиан. Икароменипп 24. [Зевс обращается к Мениппу:] Мои алтари стали холоднее Платоновых «Законов» или силлогизмов Хрисиппа.

234. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 3, p. 10 De Lacy. И этим отличается научная посылка (ἐπιστημονικὸν λῆμμα) доказательства от риторической, наставительной или софистической. Но приверженцы Зенона и Хрисиппа ни разу не снабдили нас никаким методом и никаким наставлением по этому вопросу. Поэтому в книгах этих людей все посылки перемешаны друг с другом, и нередко бывает (если дело так складывается), что рассуждение начинается с риторической посылки, за ней следует наставительная и диалектическая, затем – научная и в конце концов софистическая. Они и понятия не имеют, что научные посылки сообразуются с существом излагаемого предмета и нацелены на него.

235. Диоген Лаэртий VII 45. Умозаключение есть совокупность из посылок и вывода (εἶναι δὲ τὸν λόγον αὐτὸν σύστημα ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς), а силлогизм – корректно построенное из тех же частей умозаключение (τὸν δὲ συλλογισμὸν λόγον συλλογιστικὸν ἐκ τούτων). Доказательство – это умозаключение, достигающее менее понятного с помощью более понятного (τὴν δὲ ἀπόδειξιν λόγον διὰ τῶν μᾶλλον καταλαμβανομένων τὸ ἧττον καταλαμβανόμενον περαίνοντα).

236. Аммоний. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля p. 68, 4 Wallies. Но какие же обозначения ввели стоики? Они называют чувственные вещи «обретаемым» (τυγχάνοντα), так как цель состоит в том, чтобы «набрести» (τυχεῖν) на них. Мысли (νοήματα) – это «нечто выразимое» (ἐκφορικά), ибо они представляют собою то, что мы выражаем при помощи слов, а сами слова называются у них «лектон». Импликация или дизъюнкция называется у них «переходным» (τροπικόν)[1], потому что позволяет сделать переход от одного высказывания к другому. Ведущая посылка импликации называется у них (как и у нас) «ведущей», то, что выводится, – «заключением» (λῆγον), а принятие [меньшая посылка] (как и у нас) – «принятием» (πρόσληψις). То, что мы называем выводом из силлогизма (συμπέρασμα), они называют «выведением» (ἐπιφορά)[2]. Наконец, они называют гипотетические силлогизмы (ὑποθετικοὶ συλλογισμοί) «недемонстрируемыми» и «темами»[3].

[1] Ср. выше, фрг. 213.

[2] Ср. № 68 в списке Диогена Лаэртия (фрг. 13 сл.).

[3] Нечеткое и во многих пунктах ошибочное изложение.

237. Аммоний. Комментарий к «Первой Аналитике «Аристотеля p. 26, 36 Wallies. Напротив, стоики обычно называют высказывания посылками (προτάσεις) и «леммами», – оттого, якобы, что мы «принимаем» и «признаем» (παρὰ τὸ λαμβάνειν καὶ ἀξιοῦν) их как истинные (подобно аксиомам у геометров).

238. Диоген Лаэртий VII 77–79. Умозаключения бывают без [корректного] вывода (ἀπέραντοι) и с выводом (περαντικοί). Без вывода – такие, где противоположное выводу не противоречит сочетанию посылок, например: «Если стоит день, то свет есть; но стоит день; значит, Дион гуляет». **78.** Из умозаключений с выводом одни называются просто умозаключениями с выводом, а другие – силлогизмами. К силлогизмам относятся или «недемонстрируемые» [собственно, те, которые не нуждаются в демонстрации] или те, которые при помощи какой-нибудь «темы» сводятся к «недемонстрируемым», наподобие следующего: «Если Дион гуляет, Дион движется; но Дион гуляет; значит, Дион движется». Обычные умозаключения с выводом – те, которые приводят к выводу, но не путем силлогизма (μὴ συλλογιστικῶς), например: «Невозможно, чтобы день и ночь

стояли одновременно; стоит день; значит, ночь не стоит». Мнимые силлогизмы – те, которые видом напоминают силлогизмы, но не приводят к [корректному] выводу, например: «Если Дион – лошадь, то Дион – живое существо; но Дион – не лошадь; значит, Дион – не живое существо». **79.** Кроме того, умозаключения бывают истинные и ложные. Истинные – те, которые приводят к выводу из [эмпирически] истинных посылок, например: «Если добродетель полезна, то порок вреден; [но добродетель полезна; значит, порок вреден]». Ложные – те, в которых некоторые посылки ложны или не имеют заключения, например: «Если стоит день, свет есть; но стоит день; значит, Дион жив». Кроме того, умозаключения бывают возможные и невозможные, необходимые и ненеобходимые.

239. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 411–423. Итак, стоики полагают, что есть три связанные друг с другом вида умозаключений: приводящее к выводу (συνακτικόν), истинное и демонстрируемое. **412.** Из них демонстрируемое всегда является истинным и приводящим к выводу, истинное всегда является приводящим к выводу (но не обязательно является демонстрируемым), а приводящее к выводу не обязательно является истинным и демонстрируемым. **413.** Например, умозаключение «если стоит ночь, стоит темнота; но стоит ночь; значит, стоит темнота» и днем приводит к выводу (поскольку выстроено по правильной форме), но не является истинным, так как вторая, меньшая его посылка («стоит ночь») ложна. **414.** В подобных обстоятельствах, днем, умозаключение «Если стоит день, то свет есть; но стоит день; значит, свет есть» является и приводящим к выводу, и истинным, так как и выстроено по правильной форме, и приводит к выводу из истинных посылок. **415.** Умозаключение, говорят они, считается приводящим к выводу в том случае, когда вывод следует из сочетания посылок; например, следующее умозаключение, сделанное днем: «Если стоит ночь, стоит темнота; но стоит ночь; значит, стоит темнота» мы называем приводящим к выводу, хотя оно приводит к ошибке и потому [эмпирически] неистинно. **416.** Ведь соединив посылки так: «Стоит ночь, а если стоит ночь, стоит темнота», мы построим импликативный [силлогизм], который начинается с этого сочетания, а заключает к выводу «стоит темнота». Сама импликация [логически] истинна, потому что она во всяком случае не оканчивается [эмпири-

чески] ложным, хотя ни одно высказывание в ней не начинается с [эмпирически] истинного. Действительно, будучи высказана днем, эта импликация начинается с [эмпирически] ложного... и заключает к ложному... а значит, останется [логически] истинной. А ночью она начинается с истинного и заключает к истинному, а потому также будет истинна [уже в двух смыслах]. **417.** Таким образом, умозаключение, приводящее к выводу, корректно тогда, когда, после соединения нами посылок и построения импликации, начинающейся с соединенных посылок и заключающей к выводу, обнаруживается, что сама эта импликация истинна. **418.** А истинное умозаключение считается истинным не на основании одного того, что [логически] истинна импликация, начинающаяся с сочетания посылок и заключающая к выводу, но также на основании того, что конъюнкция посылок [в целом] корректна [т. е. еще и эмпирически истинна], – и если обнаружится, что одна из посылок [эмпирически] ложна, то и все умозаключение неизбежно окажется ложным. Например, умозаключение «если стоит день, то свет есть; но стоит день; значит, свет есть» ночью окажется ложным, так как будет содержать [эмпирически] ложную посылку «стоит день»... **421.** Следовательно, умозаключение становится истинным [в обоих смыслах] не тогда, когда либо соединяемые посылки [эмпирически] истинны, либо истинна сама [логическая] импликация, но когда истинно и то, и другое. **422.** Демонстрируемое умозаключение отличается от истинного тем, что в истинном умозаключении все может быть очевидным (я имею в виду как посылки, так и вывод), а в демонстрируемом умозаключении должно присутствовать еще кое-что сверх этого, – то есть вывод, будучи сам по себе неочевидным, раскрывается при помощи посылок. **423.** Поэтому умозаключение «если стоит день, то свет есть; но стоит день; значит, свет есть», имея очевидные посылки и вывод, истинно, но не нуждается в демонстрации. А умозаключение «если эта имеет в груди молоко, эта беременна; но эта имеет в груди молоко; значит, эта беременна» и истинно, и вместе с тем подлежит демонстрации, так как его вывод неочевиден... и раскрывается при помощи посылок.

239 а. Апулей. Об истолковании р. 191, 5 Thomas. Есть и другая общепринятая демонстрация, применимая ко всем «недемонстрируемым» [силлогизмам]. Она называется демонст-

рацией «через невозможное» и у стоиков считается первым обоснованием или первым правилом. Определение ее таково: «Если из двух высказываний следует третье, то одно из них в сочетании с противоположным выводу требует противоположного другой посылке»[1]... Это определение предложено, дабы возразить тем, которые, признавая данные посылки, безрассудно отрицают то, что из них следует... Поэтому не напрасно диалектики постановили, что безусловно истинным является тот способ заключения, при котором контрадикторная противоположность вывода вместе с одной из посылок требует отрицания другой посылки. Стоики, в частности, считают, что вывод или посылку можно отрицать *лишь* тогда, когда им предшествует отрицание.

---

[1] Речь идет о т. н. первой «теме» анализа «демонстрируемых» силлогизмов.

240. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 429–434. На умозаключениях с выводом сейчас нет нужды останавливаться, поскольку существует немало тщательных исследований этого предмета. Однако следует по возможности сказать о [формально] неверных (ἀπέραντοι) умозаключениях. Стоики говорят, что [формально] неверное умозаключение образуется четырьмя способами: по отсутствию связи (διάρτησις)[1], по избытку, по негодной схеме или по недостатку (κατὰ παρολκὴν ἢ κατὰ τὸ ἐν μοχθηρῷ ἠρωθῆσθαι σχήματι ἢ κατὰ ἔλλειψιν). **430.** В частности, умозаключение [формально] некорректно по отсутствию связи тогда, когда его посылки не имеют ничего общего и никакой связи (συνάρτησις) и друг с другом, и с выводом, как, например, в таком умозаключении: «Если стоит день, свет есть; но на рынке продается пшеница; значит, свет есть»... **431.** Умозаключение становится [формально] некорректным по избытку тогда, когда к посылками присоединяется какое-то внешнее добавление, как, например, в таком случае: «Если стоит день, свет есть; но стоит день, а добродетель полезна; значит, свет есть»... **432.** Умозаключение становится [формально] некорректным по негодной схеме тогда, когда оно выстроено по какой-либо схеме, не соответствующей корректным схемам. **433.** Например, если существует такая корректная схема: «Если первое, то второе; но первое есть; значит, второе есть» или такая: «Если первое, то второе; но второго нет; значит, нет и перво-

го» – то мы говорим, что умозаключение, выстроенное по схеме: «Если первое, то вторoe; но первого нет; значит, нет и второго», [формально] некорректно не потому, что по такой схеме нельзя выстроить умозаключение, выводящее из [формально] истинных [посылок] истинное заключение (ибо вполне возможно такое, например, умозаключение: «Если три равно четырем, то шесть равно восьми; но три не равно четырем; значит, шесть не равно восьми»), но потому, что в таком умозаключении могут быть использованы некоторые негодные суждения, – как, например, такое: «Если стоит день, свет есть; но день не стоит; значит, света нет». **434.** Наконец, умозаключение бывает [формально] некорректным по недостатку тогда, когда в соединяемых посылках чего-то нехватает, например: «Богатство есть или зло или благо; но богатство не есть зло; значит, богатство есть благо». В частности, в первом дизъюнктивном высказывании недостает того, что богатство может быть безразличным, а потому [формально] корректное рассуждение выглядело бы скорее так: «Богатство есть или благо, или зло, или безразличное; но богатство не есть ни благо, ни зло; значит, оно безразлично».

[1] В противоположность логически корректной аналитической связи – συνάρτησις (ср. *Секст Эмпирик.* Пирроновы положения II 111; *Плутарх.* О букве Е в Дельфах 6, 387а).

241. Диоген Лаэртий VII 79–81. Кроме того, бывают и недемонстрируемые [силлогизмы], то есть, такие, которые не нуждаются в демонстрации. У разных авторов указывается разное их количество, а Хрисипп говорит о пяти, подразумевая при этом, что из них складывается любое рассуждение. [Эти силлогизмы] можно почерпнуть и из умозаключений с корректным выводом, и из формально корректных умозаключений, и из переходных умозаключений (ἐπὶ τῶν περαντικῶν καὶ ἐπὶ τῶν συλλογιστικῶν καὶ ἐπὶ τῶν τροπικῶν)[1]. **80.** Первый недемонстрируемый силлогизм таков: он состоит из импликативного высказывания [как бóльшей посылки], из меньшей посылки, которая представляет собой начальное высказывание в импликативном высказывании, и завершается [его] выводом (καὶ τὸ λῆγον ἐπιφέρει)[2], например: «Если первое, то второе; но первое; следовательно, второе». Второй недемонстрируемый силлогизм таков: бóльшей посылкой в нем является импликативное высказывание, меньшая посылка противополож-

на его выводу, а заключение противоположно начальному высказыванию [бóльшей посылки], например: «Если стоит день, то светло; но стоит ночь; следовательно, день не стоит». Действительно, меньшая посылка здесь представляет собой противоположность выводу [бóльшей посылки], а заключение — начальному высказыванию [бóльшей посылки]. Третий недемонстрируемый силлогизм таков: бóльшая посылка представляет собой отрицательное сочетание [двух высказываний][3], меньшая посылка — одно из них, а заключение — противоположность другому, например: «Не может быть одновременно Платон мертв и жив; но Платон мертв; следовательно, Платон не жив». **81.** Четвертый недемонстрируемый силлогизм таков: бóльшая посылка в нем является дизъюнктивным высказыванием, меньшая посылка — одним из членов дизъюнкции, а заключение — противоположностью другому члену, например: «Или первое, или второе; но первое; следовательно, не второе». Пятый недемонстрируемый силлогизм таков: бóльшая посылка в нем является дизъюнктивным высказыванием, меньшая посылка — противоположностью одному из членов дизъюнкции, а заключение тождественно другому члену, например: «Или стоит день, или стоит ночь; но ночь не стоит; следовательно, стоит день»[4].

---

[1] См. выше, фрг. 236, 238.

[2] См. выше, фрг. 236.

[3] Отрицательная конъюнкция.

[4] Изложение не вполне корректное, так как разбор фигур силлогизма местами невнятен; кроме того, иллюстративный материал неоднороден (формальные примеры чередуются с эмпирическими). Более приемлемым текстом нужно считать нижеследующее изложение Секста Эмпирика (которое, в свою очередь, отличается неполнотой, обрываясь на третьей фигуре) и изложение Галена (ниже, фрг. 245).

242. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 223–230. А сейчас, возвращаясь к тому, о чем мы сказали немного раньше, мы укажем, что «недемонстрируемыми» называются два вида силлогизмов: одни из них [принципиально] недоказуемы, а другие не нуждаются в демонстрации, поскольку то, к чему они заключают, очевидно само собой[1]. Мы часто указывали, что этого названия во втором смысле заслуживают те силлогизмы, кото-

рые помещены Хрисиппом в начале первой книги «Введения о силлогизмах»[2]. **224.** Теперь же, поскольку мы это приняли, нужно еще знать, что первый недемонстрируемый силлогизм состоит из импликативного высказывания [в качестве бо́льшей посылки] и меньшей посылки, а его заключением (συμπέρασμα) выступает вывод (λῆγον) импликативного высказывания. Иначе говоря, когда рассуждение содержит две посылки (λήμματα), одна из которых представляет собой импликативное высказывание, а другая – первый член этого высказывания, и в качестве заключения (ἐπιφορά) выступает вывод самого этого импликативного высказывания, – такое рассуждение называется «первым недемонстрируемым», например: «Если стоит день, то светло; но стоит день; следовательно, светло». Этот силлогизм в качестве первой посылки имеет импликативное высказывание «если стоит день, то светло», в качестве второй посылки – первый член импликативного высказывания «но стоит день», а третьим его членом является заключение в виде вывода импликативного высказывания «следовательно, светло». **225.** Второй недемонстрируемый силлогизм состоит из импликативного высказывания и противоположности выводу этого импликативного высказывания, а его заключение представляет собой противоположность ведущей посылки импликативного высказывания. Иначе говоря, когда рассуждение состоит из двух посылок, одна из которых представляет собой импликативное высказывание, другая – противоположность выводу этого высказывания, а заключением является противоположность ведущей посылки этого высказывания, – такое рассуждение является вторым недемонстрируемым силлогизмом, как, например: «Если стоит день, то светло; но не светло; следовательно, день не стоит». И действительно, импликативное высказывание «если стоит день, то светло» является первой посылкой этого рассуждения, высказывание «но не светло» представляет собой его вторую посылку, противоположную выводу импликативного высказывания, а заключение «следовательно, день не стоит» противоположно ведущей посылке импликативного высказывания. **226.** Третий недемонстрируемый силлогизм состоит из отрицательного сочетания двух высказываний [в качестве бо́льшей посылки], одного из них [в качестве меньшей посылки], а заключением является противоположность оставшегося члена [отрицательной конъюнкции], например: «Не стоит вместе и день и ночь; но стоит

день; следовательно, ночь не стоит». Действительно, высказывание «не стоит вместе и день и ночь» представляет собой отрицание конъюнкции «вместе стоит и день и ночь», высказывание «но стоит день» является одним из членов конъюнкции, а заключение «следовательно, ночь не стоит» противоположно оставшемуся члену конъюнкции. **227.** Итак, вот каковы в общих чертах эти рассуждения, а их способы построения или, так сказать, фигуры (τρόποι... καὶ ὡσπερεὶ σχήματα), по которым они образуются, следующие. Первый недемонстрируемый силлогизм: «Если первое, то второе; но первое; следовательно, второе». Второй: «Если первое, то второе; но не второе; следовательно, не первое». Третий: «Не вместе первое и второе; но первое; следовательно, не второе». **228.** Еще нужно знать, что из недемонстрируемых силлогизмов одни являются простыми, а другие — сложными[3]. Простые — это те, заключение которых со всей очевидностью следует из наличных посылок... — каковы силлогизмы, приведенные выше... **229.** Непростые — те, которые составлены из простых и по этой причине нуждаются в редукции (ἀνάλυσις) [к простым], чтобы выяснить их заключение. В свою очередь, из непростых силлогизмов одни состоят из однородных посылок, другие — из неоднородных. **230.** Состоящие из однородных посылок составлены как бы из двух первых или из двух вторых недемостририруемых, а состоящие из неоднородных посылок составлены как бы из первого и третьего или из второго и третьего — равно как и вообще все им подобные.

---

[1] Два основных и прямо противоположных значения термина ἀναπόδεικτος.

[2] Отсутствует в списке логических сочинений Хрисиппа; ср. №№ 79-80 в том же списке (фрг. 13 сл.).

[3] Вероятно, неточность. «Элементарные» фигуры силлогизма являются простейшими его формами, из которых строится и к которым редуцируется любой сложный силлогизм (см. *Frede M.* Op. cit. S. 130 f.). Если все же принять гипотезу Секста и распространить термин «недемонстрируемый» также на сложные силлогизмы, то остается предположить вместе с Мейтсом (Op. cit., p. 63-64), что этим термином обозначаются *все* силлогизмы, которые корректным образом могут быть сведены к 5 элементарным фигурам, т. е. имеет место перенос названия с исходных элементов на производные. В любом случае нужно признать, что при настоящем состоянии источников определенного ответа на вопрос о строгом значении термина ἀναπόδεικτος не может быть. Возможно и даже вполне вероятно, что раз-

погласия на сей счет среди самих стоиков были весьма серьезны и до конца не прояснены (что наложило неизбежный отпечаток двусмысленности на всю позднейшую доксографию вопроса).

243. Диоген Лаэртий VII 81. Согласно стоикам, из [эмпирически] истинного высказывания вытекает истинное, — как, например, из высказывания «стоит день» следует высказывание «светло»; а из ложного высказывания следует ложное, — как, например, из ложного высказывания «стоит ночь» следует ложное высказывание «темно». Из [эмпирически] ложного может вытекать истинное, — как, например, из высказывания «земля летает» следует высказывание «земля существует». Но из истинного высказывания не может следовать ложное, — как, например, из высказывания «земля существует» не следует высказывание «земля летает»[1].

---

[1] Речь идет о различных критериях: формальной корректности и эмпирической истинности силлогизма. Формально корректный силлогизм может не быть эмпирически истинным.

244. Гален. Основы логики 7 р. 16, 18 Kalbfl. В этих силлогизмах первые [бóльшие] посылки (προτάσεις) являются определяющими для вторых [меньших] (τῶν προσλήψεων). Ведь ни в дизъюнкции, ни в импликации, ни в субдизъюнкции не бывает больше двух вторых посылок, а в неполных высказываниях несовместимость можно выразить и при помощи одной единственной посылки. Поэтому Хрисипп и его последователи называют высказывания такого рода не только «главенствующими», но и «задающими способ» (ἡγεμονικὰ... ἀλλὰ καὶ τροπικά), — поскольку с их помощью весь силлогизм можно построить таким же образом, как корабль закладывается на киле. Равным образом и некоторые перипатетики, — в частности Боэт, — называют силлогизмы, построенные на «главенствующих» первых посылках, не только «недемонстрируемыми», но и «первыми». При этом, по их мнению, если недемонстрируемые силлогизмы построены на категорических бóльших посылках, то их нельзя назвать «первыми». Правда, в некотором отношении эти силлогизмы имеют преимущество перед гипотетическими, — потому, в частности, что образующие их посылки, вне сомнения, первичны. Никто ведь не станет отрицать, что простое — раньше сложного.

245. Гален. Основы логики 6 р. 15, 8 Kalbfl. Под «способом построения» (τρόπος) диалектики имеют в виду фигуры рас-

суждения. Например, рассуждение, которое из импликации и ее первой посылки выводит заключение (Хрисипп называет такое рассуждение «первым недемонстрируемым»), имеет следующий способ построения: «Если первое, то второе; но первое; следовательно, второе». А второе рассуждение, которое из импликации и противоположности выводу заключает к противоположности первой посылки (его Хрисипп называет «вторым недемонстрируемым»), имеет следующий способ построения: «Если первое, то второе; но не второе; следовательно, не первое». Так же обстоит дело и с «третьим недемонстрируемым», которое из отрицательной конъюнкции и одного из ее членов заключает к противоположности другого члена, — по способу: «Не вместе первое и второе; первое; следовательно, не второе». Подобным же образом строится четвертая фигура, где из дизъюнкции и одного из ее членов заключается к противоположности другого члена по способу: «Или первое или второе; но первое; следовательно, не второе». Точно так же обстоит дело и с «пятым недемонстрируемым», которое из дизъюнкции и противоположности одного из ее членов заключает к другому члену, — по способу: «Или первое или второе; [но не первое; следовательно, второе][1]».

---

[1] Конъектура Калбфлайша.

246. Гален. Основы логики 5 р. 13, 10 Kalbfl. В гипотетических силлогизмах, основанных на соединении с первой посылкой (которая у последователей Хрисиппа называются импликативным высказыванием), мы, принимая первую посылку [высказывания как меньшую посылку всего силлогизма], получим заключение [силлогизма] в виде вывода [высказывания], а приняв противоположность выводу [высказывания], получим противоположность ведущей посылке [высказывания][1]. Но если мы примем [в качестве меньшей посылки] или вывод высказывания, или противоположность ведущей посылке, то мы вообще не получим корректного заключения.

---

[1] Соответственно, первая и вторая фигуры.

247. Гален. Основы логики 19 р. 48, 23 Kalbfl. Поэтому сейчас мне не нужно специально объяснять, что собранные Хрисиппом в его трех «Силлогистиках»[1] «бесполезные» (ἄχρηστοι)

[силлогизмы] на самом деле бесполезны: это я уже показал в другом месте, равно как и то, что касается силлогизмов, которые он назвал «корректными» (περαντικοί). Некоторые из них, как оказалось, и вовсе не относятся к разряду силлогизмов, а выражаются в несвойственной силлогизмам словесной форме <...> Это так называемые «гипосиллогизмы» (ὑποσυλλογιστικοί), которые по значению эквивалентны (ἐν ἰσοδυναμούσαις λέξεσι) корректным силлогизмам. Наконец, явно лишними являются те рассуждения, которые называют «неканонично построенными» (ἀμέθοδος) и которые приводят к правильному заключению, хотя само рассуждение строится совершенно неканонично.

[1] Ср. выше, фрг. 232.

248. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 3 р. 114, 1 De Lacy [=] SVF III Антипатр фрг. 31. Можно найти немало людей, весьма сведущих в анализе силлогизмов при помощи двух или трех задающих способ высказываний или «тавтологических» силлогизмов[1], и во многом другом из этой области, – которые пользуются первой и второй «темами». Наряду с ними, впрочем, можно найти и других знатоков, которые искушены в анализе силлогизмов с помощью третьей и четвертой «тем». Конечно, большинство этих силлогизмов можно анализировать другим, более кратким, способом, как писал Антипатр. Кроме того, все это плетение силлогизмов – вещь слишком трудоемкая при явной бесполезности (о чем свидетельствует своими делами сам Хрисипп, который ни в одном сочинении не использовал эти силлогизмы для обоснования собственного учения). А о том, как нужно распознавать научные посылки и отличать их от диалектических, риторических или софистических, – об этом ни Хрисипп, ни его последователи не написали ничего путного и, по всей видимости, вообще не прибегали к подобному различению... Против стоиков необходимо собирать обширную аргументацию, поскольку эти люди хорошо натренированы в бесполезных разделах логики. В полезных, напротив, они совсем не разбираются и, кроме того, пользуются некорректными способами доказательства.

[1] См. ниже фрг. 259.

249. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 443 [=] SVF III Антипатр фрг. 28. Говорить, что Хрисипп не одобряет рассуждений с одной посылкой (μονολήμματοι), – как могут возразить нам некоторые, – это совершенно пустые слова. Не нужно ведь ни полагаться на слова Хрисиппа как на изречения пифии, ни доверяться свидетельствам людей, противоречащим обратному свидетельству их собственного сторонника. Действительно, Антипатр, один из самых видных членов стоической школы, говорил, что можно составлять рассуждения и с одной посылкой[1].

Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля р. 8, 16 Wallies = SVF III Антипатр фрг. 26. Те силлогизмы, которые у последователей Антипатра называются «силлогизмами с одной посылкой» (μονολήμματοι συλλογισμοί), – это вообще че силлогизмы, а выражения с пропусками, подобные, например, таким: «День; значит, светло»; «Дышишь; значит, живешь».

[1] Ср. Пирроновы положения II 167 [=] SVF III Антипатр фрг. 28.

250. Плутарх. Об общих представлениях 2 р. 1059 е. Оспаривать, что конъюнкция, состоящая из [неопределенного высказывания] и его противоположности безусловно ложна, и утверждать вместе с тем, что [объединенные в силлогизм] высказывания, имеющие истинные посылки и корректные выводы, могут сочетаться с противоположными заключениями [силлогизма], которые, тем не менее, тоже истинны, – не значит ли это переворачивать всякое представление о доказательстве и всякое естественное понятие о достоверности?

251. Дексипп. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 25, 22 Busse. Как мы теперь можем возразить эристикам, которые допускают вещи, не подходящие к тому, о чем они предицируются, – и допускают на том основании, что они высказываются о подлежащем [субъекте] (ὑποκείμενον), создавая при этом из высказывания о нем силлогизм? Например, «человек» предицируется о Сократе как субъекте, а о человеке говорится, что это – не Сократ. Значит, и о Сократе пришлось бы сказать, что он – не Сократ. Их мы упрекнем не в том, что (как утверждают стоики) они устраняют отрицание, а в том (как учит Аристотель), что они исходят из предпосылки о чем-то реально существующем, но не сохраняют ее и рассуждают не-

корректно, — принимая вещь реально не существующую за то, что сказывается о субъекте как нечто реально существующее.

252. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 390, 16 Wallies. В противоположность тому взгляду, которого придерживаются более поздние философы, [Аристотель] утверждает, что все обстоит наоборот: «гипотетические» рассуждения корректны, но не являются силлогизмами [в строгом смысле]... а настоящими силлогизмами являются только категорические[1].

[1] Ср. I Аналитика I 1, 24 b 23 сл.; термин «гипотетический» у Аристотеля не используется.

253. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 373, 28 W. Вот как Аристотель разъясняет вопрос о перемене в области выражения[1]. Что касается более поздних авторов, то они придерживаются скорее выразительного [т. е. формально-лексического] плана, нежели смыслового, поскольку утверждают, что при перемене определений в эквивалентных выражениях получается не одно и то же. Ибо, говорят они, хотя выражения «если *А*, то *В*» и «из *А* следует *В*» обозначают одно и то же, тем не менее, настоящий силлогизм возможен только в том случае, когда принята следующая формулировка: «если *А*, то *В;* но *А;* следовательно, *В*». Что же касается формулировки «из *А* следует *В;* но *А;* следовательно, *В*», — то она представляет собою не силлогизм в настоящем смысле, а лишь логически корректное умозаключение (περαντικός).

[1] I Аналитика I 1, 49 b 3 сл.

254. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 262, 28 W. «На основании другой предпосылки», как говорил Аристотель [I Аналитика I 23, 41 а 40], также возникают силлогизмы, — и только их более поздние авторы называют силлогизмами [в собственном смысле]. Они образуются из «задающего способ» (τροπικόν), — как они его называют, — высказывания и второй посылки (πρόσληψις), причем высказывание, задающее форму, может быть импликатив-

ным, конъюнктивным или дизъюнктивным. Старые авторы называли такие силлогизмы «смешанными» (μικτοί) из гипотетического и дейктического [категорического] высказываний.

Там же р. 264, 7. То же самое рассуждение они применяют и к разделительным (διαιρετικόν) высказываниям типа «или это или то», утверждая, что умозаключение состоит из задающего способ высказывания и второй посылки.

Там же р. 265, 3. Те [высказывания], которые они называют «задающими способ», во всех [видах рассуждений] принимаются как очевидные по предположению и согласию. Более всего нуждается в демонстрации то, [что называется] «переменяемым» и «привносимым» [τὰ μεταλαμβανόμενα καὶ προσλαμβανόμενα][1], – ибо такого рода умозаключения наиболее употребимы. Ведь то умозаключение, где вторая посылка не нуждается в демонстрации, вообще не является силлогизмом, поскольку и так все ясно.

[1] Т. е. вторая посылка соответственно в перипатетической и стоической терминологии. См. фрг. 258.

255. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 278, 6; 11. Этот [цепной силлогизм] стоится согласно тому, что более поздние философы называли «третьей темой»... Эта так называемая «третья тема» формулируется следующим образом: «Если из двух посылок следует нечто третье, и одна из них [в свою очередь] выводится из других привходящих посылок, то оставшаяся посылка вместе с привходящими посылками приводит к тому же заключению».

256. Симпликий. Комментарий к трактату Аристотеля «О небе» р. 236, 33 Heib. Напротив, тот анализ силлогизма, в котором заключение выступает как исходная посылка, к которой присоединяется дополнительная посылка, демонстрирует его корректность с помощью того, что стоики называют «третьей темой». Ее старинное определение таково: «Если из двух посылок следует нечто третье, и это третье вместе с другой привходящей посылкой приводит к [основному] заключению, то это последнее может быть извлечено из сочетания первых двух посылок с привходящей»[1].

[1] 3-я «тема» – возможно, часть «синтетической теоремы» перипатетиков (см. ниже фрг. 257). Если из двух высказываний следует

третье и если есть другие высказывания, из которых можно вывести одну из посылок, то другая посылка вместе с этими высказываниями требует вывода (т. е. третьего высказывания):

если $P_1 - P_2 \rightarrow P_3$, а $P^x - P^{xx} \rightarrow P_1$, то $P_2 - P^x, P^{xx} \rightarrow P_3$,

или

$P^x \quad P^{xx}$

$[P_1] \quad P_2$

P_3

«Тема» 3 — наиболее важная и наиболее работоспособная, так как позволяет учитывать любое число привходящих посылок и тем самым обеспечивает описание сложной схемы причинности, принципиально важной не только для теории судьбы, промысла и т. п., но и для построения этики: это правило применялось уже основателями Стои для обоснования нравственной ориентации субъекта (см. *Диоген Лаэртий* VII 85–88). Внутренняя моральная необходимость должна быть сродни логической: принимай следствие из правильно допущенных тобою посылок (*Эпиктет*. Беседы I 7, 9). Это в конечном счете и значит ставить себе цель сообразно общекосмическому закону.

257. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 283, 1 W. Если, например, мы возьмем силлогизм: «*А* присуще *Б*, *Б* — присуще *В*, *В* — присуще *Г*, *Г* — присуще *Д*, *Д* — присуще *Е*, то, следовательно, *А* присуще *Е*»... В такой последовательной связи посылок и заключается «синтетическая теорема», — о которой мы уже сказали, — равно как и то, что более поздние авторы называют «последующими и предшествующими» (ἐπιβάλλοντές τε καὶ ἐπιβαλλόμενοι) [умозаключениями]. Стало быть, «синтетическая теорема» должна состоять из «просиллогизмов» [цепных силлогизмов]... В свою очередь, так называемые «последующие и предшествующие» умозаключения должны состоять из взаимосвязанных посылок, взятых отдельно от заключений. Действительно, «предшествующие» — это такие умозаключения, в которых отсутствует заключение, а «последующие» — те, в которых отсутствует доказывающая посылка (ἡ δεικτικὴ πρότασις). Но дело в том, что заключения, отсутствующие в «предшествующих» умозаключениях, которые по порядку стоят первыми, — это как раз и есть доказывающие посылки в «последующих», которые

занимают по порядку второе место, например: «*А* присуще всякому *Б*, *Б* относится ко всякому *В*, *В* присуще всякому *Г*; следовательно, *А* присуще всякому *Г*». «Предшествующий» силлогизм ~~здесь – это первый силлогизм, заключение которого опущено,~~ – «*А* присуще всякому *В*». *А* «последующий» – это силлогизм, доказательство которого основано на отсутствующем [промежуточном] заключении «*А* присуще *В*» и «*В* присуще всякому *Г*», и заключение которого гласит: «*А* присуще всякому *Г*».

В силлогизме, о котором идет речь, в первой фигуре стоят и «последующий», и «предшествующий». Но таким же образом и силлогизм по второй фигуре может следовать за силлогизмом по первой фигуре. Если «*А* присуще всякому *Б*, *Б* присуще всякому *В*, но *А* не присуще никакому *Г*», то «предшествующий» силлогизм оказывается в первой фигуре и его заключение должно звучать так: «*А* присуще всякому *В*»; а «последующий» оказывается уже во второй фигуре, ибо имеет посылку «*А* присуще всякому *В*» (которая опущена и как заключение первого, и как посылка данного второго силлогизма) и посылку «*А* не присуще никакому *Г*», – с заключением: «*В* не присуще никакому *Г*». Может быть и наоборот: «предшествующий» силлогизм стоит во второй фигуре, а «последующий» – в первой фигуре... С помощью того же самого способа можно или «предшествующий» или «последующий» силлогизм в третьей фигуре присоединить к силлогизму либо в первой, либо во второй фигуре. Но таким же образом можно соединять между собой и силлогизмы по одной и той же фигуре... Во всяком случае, так можно использовать все три силлогизма из трех фигур и в качестве «последующих», и в качестве «предшествующих», – согласно изложенной «синтетической теореме»... Стоики заимствовали эту теорему у перипатетиков, разложили ее [на составные части] и вывели из нее свои так называемые «вторую» и «четвертую» «темы»[1]. При этом стоиков не заботили соображения полезности; они все тщательно исследовали и отыскали все, что может быть сказано об этой теории, – даже если это явно бесполезные вещи[2].

---

[1] О проблемах, связанных с реконструкцией 2-й и 4-й «тем», см.: *Becker O.* Zwei Untersuchungen zur antiken Logik. Wiesbaden, 1957, S. 34 f.; *Frede M.* Op. cit., S. 188 f.

[2] Ср. *Аристотель.* I Аналитика I 4–6.

258. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 263, 26 W. По мнению древних, «переменяемая» вторая посылка (μεταλαμβανόμενον) отличается от «привносимой» посылки (προσλαμβανόμενον). В тех умозаключениях, где в избранных посылках уже заключено и налично то, что принимается, — но не таким же образом и не в том виде, как само принимаемое, — там принимаемое выступает как «переменяемая» вторая посылка. И действительно, она не прибавляется извне, но, пребывая в одном виде, переходит в другой. В высказывании «если стоит день, то светло» высказывание «стоит день», которое новейшие авторы называют «привносимой» посылкой, содержится в первой посылке, но не в том виде, как принимается: ведь в импликативном высказывании оно помещается в порядке предположения и следования, а принимается как нечто реально наличное... «Привносимая» же посылка, как они говорят, содержится там, где к тому, что уже налично, прибавляется нечто извне.

Там же р. 262, 6. *«Переменяемая» посылка*... та, доказательство которой и есть силлогизм {... } И ее более поздние авторы называют «привносимой».

259. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 164, 27. Отсюда ясно, что даже то, о чем Аристотель сам не сказал, но о чем говорят позднейшие философы (хотя это вещи бесполезные для доказательства), — он опустил именно по бесполезности предмета, а отнюдь не из-за неведения. К таким предметам относятся умозаключения, состоящие из одной многократно повторяющейся посылки [διαφορούμενοι λόγοι][1], или умозаключения, различным способом приводящие к одному и тому же выводу[2], или же так называемое «неопределенное содержание»[3] и вообще все, что у позднейших авторов называется «второй темой».

---

[1] διφορούμενοι — Wallies, Hülser (так и сам Арним в фрг. 261) = idem geminantes (фрг. 262). Ср. *Секст Эмпирик.* Пирроновы положения II 112; Против ученых VIII 108–109; 281; 294.

[2] διαφόρως περαίνοντες — Hülser фрг. 1169 (auf andere Weise dasselbe folgende Argument); ἀδιαφόρως — Arnim (cf.: idem non / non idem differenter peragentes — фрг. 262). Силлогизм, где заключение тождественно одной из посылок.

[3] ἄπειρος ὕλη — правило, согласно которому если одно и то же одновременно утверждается или отрицается относительно самого

же себя или в связи с другим, то заключением может быть нечто произвольное, например: «Первое; непервое; следовательно, второе (третье и т. д.)». См. *U. Egli.* The Stoic theory of arguments // Meaning, Use and Interpretation of Language, ed. by R. Bäuerle, W. Schwarze, A. v. Stechow. Berlin-New York, 1983, p. 89 f.

260. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 21, 28 W. В целом действительно следующее: если нечто следует как вывод, но выводится не из [отчетливо сформулированных] посылок, а при условии принятия дополнительной посылки, – такое рассуждение, конечно, может быть высказано, но ни в коем случае не будет силлогизмом [в строгом смысле]. Таковы у стоиков «неканонично построенные умозаключения» (ἀμεθόδως περαίνοντες λόγοι), например, нечто в таком роде: «Первое больше второго; второе больше третьего; следовательно, первое больше третьего». Это заключение выводится с необходимостью, но не как заключение силлогизма, поскольку здесь принята такая дополнительная посылка: «То, что больше большего, больше, чем меньшее этого большего»... **р. 22, 17.** Умозаключения такого рода у новейших авторов в целом называются «неканонично построенными», – как, например, такое: «Стоит день; но и ты утверждаешь, что стоит день; следовательно, ты говоришь истину»[1].

Там же р. 68, 21. [Подобные умозаключения обладают логической необходимостью, но не в силу двух принятых посылок, а «потому, что имеют истинную общую посылку, от которой зависит вывод; *при дальнейшем* выборе посылок эта общая опускается, а меньшая разделяется на две».]

Там же р. 344, 11. Если умозаключению присуща логическая необходимость... оно не обязательно является силлогизмом...

Там же р. 345, 13. Таковы и умозаключения, которые у новейших авторов именуются «неканонично построенными». С их точки зрения, эти умозаключения не силлогистичны, хотя и логически действительны... С другой стороны, они совершенно неправы, утверждая, что «неканонично построенные» силлогизмы... подобны категорическим силлогизмам, которым посвящено это сочинение. Если бы они были им подобны, они тоже считались бы силлогизмами.

Ср. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля р. 14, 20 W.

---

[1] Ср. *Аристотель.* II Аналитика I 1, 24 b 20 сл.

261. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля p. 18, 12 W. Совершенно верно [Аристотель] добавил[1], что заключение должно быть чем-то отличным от посылок... Ибо полезности силлогизма нельзя понять из такого, например, рассуждения: «Если день, то светло; но день; следовательно, светло», – равно как из всего того, что новейшие авторы называют «различно приводящим к одному выводу». Таковы же и умозаключения с одной повторяющейся посылкой (διφορούμενοι), – как, например, следующее: «Если день, то день; но день; следовательно, день»[2].

Там же p. 19, 3. Но разделительный силлогизм, основанный на противоположности, требует заключения, отличного от переменяемого [μεταλαμβανόμενον, второй посылки], или, в терминологии новейших авторов, привносимого [προσλαμβανόμενον]. Говорящий: «либо день, либо не-день», выбирает затем в качестве второй посылки одну из частей высказывания, – или отрицательную («но не-день»), или утвердительную («но день»), – и получает, таким образом, в качестве заключения либо высказывание «следовательно, не-день», либо высказывание «следовательно, день», т. е. такое высказывание, которое представляется тождественным второй посылке... Но это высказывание выступает в качестве заключения вовсе не потому, что оно тождественно второй посылке, а потому, что оно представляет собой [контрадикторную] противоположность другому члену дизъюнкции... **p. 19, 20.** То же самое действительно и в случае, который обязательно рассматривают стоики: в разделительных, или дизъюнктивных силлогизмах, говорят они, один из членов дизъюнкции, взятый в качестве второй посылки, требует [контрадикторной] противоположности другому члену силлогистического соединения.

Ср. там же, p. 20, 10; Аммоний. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля p. 27, 35; 32, 13 Wallies.

---

[1] В своем определении силлогизма – I Аналитика I 1, 24 b 18–20.

[2] Насколько можно судить, такие «тавтологические» силлогизмы выполняли важную функцию в стоической теории познания, формулируя на логическом уровне возникновение «постигающего представления» (ср. ниже, фрг. 282).

262. [Апулей] Об истолковании p. 184, 25 Thomas. Поэтому бесполезны те формы выведения заключения (moduli) у стоиков, которые приводят к одному и тому же заключению[1]:

«Либо день, либо ночь; но день; следовательно, день», или те, которые сводятся к удвоению [начальной посылки]: «Если день, то день; но день; следовательно, день»[2].

[1] Non idem differenter peragentes (idem non – Arnim) = ἀδιαφόρως περαίνοντες.

[2] Idem geminantes = διφορούμενοι λόγοι.

263. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля р. 10, 5 Wallies. И то умозаключение, которое не сохраняет полезности силлогизма, не может уже считаться силлогизмом [в строгом смысле]. Таков, например, силлогизм, где заключение тождественно одной из посылок. В качестве примера можно упомянуть то, что у стоиков называется умозаключениями, состоящими из одной многократно повторяющейся посылки или умозаключениями, различным способом приводящими к одному и тому же выводу... [далее следуют примеры, приводимые в фрг. 259 и 261].

264. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля р. 84, 5 W. Поскольку выражение «не быть присущим чему-то» (τινὶ μὴ ὑπάρχειν) равносильно выражению «быть присущим не всему» (μὴ παντὶ ὑπάρχειν) и отличается от него только в плане выражения, Аристотель предпринимает соответствующую перестановку, чтобы доказать это [I Аналитика I 5]... [Если M присуще всякому N, но не всякому Ξ], то заключение «N присуще не всякому Ξ» будет отличаться тоже только формой выражения. Такого рода умозаключение новейшие авторы называют «гипосиллогизмами»: оно хотя и пользуется посылкой, которая лишь эквивалентна силлогистической, но извлекает из нее то же самое заключение. Точно так же и выражение «не быть присущим чему-то» заменяется другим, но равносильным выражением «быть присущим не всему». Стоики, однако, не называют такие умозаключения силлогизмами, поскольку в данном случае исходят из звучания и словесной формы. Напротив, Аристотель принимает во внимание тот смысл (τὰ σημαινόμενα), которому равно соответствуют различные обозначения (а не слова), и утверждает, что даже при таких переменах словесной формулировки заключение извлекается из одного и того же силлогизма, – если связь вообще имеет силлогистический характер.

265. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля p. 20, 2 W. Во всяком случае, заключение дизъюнкции, основанной не на [контрадикторных] противоположностях, то есть на разделениях, составленных из [контрарных] противоположностей, не тождественно ни одной из посылок, – и даже по форме выражения (поскольку в них противоположность одному из членов не совпадает с другими до полного тождества). В умозаключении «или день или ночь; но не день; следовательно, ночь» заключение «следовательно, ночь» не совпадает ни с одной из посылок, – ни с той, которая у стоиков называется «задающей способ» (она звучала так: «или день, или ночь»), ни со второй посылкой (которая звучит так: «но не день»). А заключение «следовательно, ночь» не тождественно ни одной из них.

266. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 310; 314. При таком положении вещей доказательное рассуждение (ἀπόδειξις), в первую очередь, должно быть силлогизмом, во-вторых, имеющим [формально корректное] заключение (συνακτικός), в-третьих, кроме того, истинным, в-четвертых, имеющим заключение (συμπέρασμα), которое не является непосредственно очевидным[1], но при этом, в-пятых, раскрывающим его на основании принятых посылок... **314.** Поэтому доказательное рассуждение налично при совпадении всех этих условий, – то есть, когда силлогизм имеет [формально корректное] заключение, является истинным и раскрывает неочевидное. Поэтому [стоики] определяют его так: «Доказательное рассуждение – это силлогизм, раскрывающий неочевидное на основании заключения (ἐπιφορά) из принятых посылок».

---

[1] В противном случае это будет один из «элементарных» силлогизмов.

267. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 367. Однако, говорят стоики, не все должно быть результатом доказательного рассуждения, но некоторые вещи нужно принимать по предположению (ἐξ ὑποθέσεως), – ибо наше умозаключение не продвинется, если не будет дано нечто само по себе достоверное[1].

Там же 369. Догматики вообще считают, что не только доказательное рассуждение основывается на предположении, но и почти вся философия.

Там же 375. Клянусь Зевсом, но те, кто нам возражает, обычно говорят, что достоверность, подкрепляющая предположение, состоит в истинности вывода, полученного из принятых на основании предположения [посылок]. Ведь если вывод корректен, то и посылки, из которых он следует, также истинны и бесспорны.

---

[1] Т. е., если любая исходная посылка должна, в свою очередь, быть заключением другого силлогизма, никакое рассуждение невозможно; таким образом, ведущая посылка силлогизма должна содержать высказывание с самоочевидным выводом. Иными словами, нечто непременно принимается без доказательства (даже в масштабах всего учения).

268. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 463–466. Действительно, философы-догматики считают, что тот, кто отрицает существование доказательного рассуждения, сам себя опровергает и теми же самыми доводами, с помощью которых он устраняет его, он его [на самом деле] утверждает. Поэтому противники скептиков и говорили: «Тот, кто утверждает, что доказательного рассуждения не существует, или, утверждая это, пользуется простым и бездоказательным утверждением, или доказывает это с помощью умозаключения. **464.** Если он пользуется простым утверждением, ему не поверит никто из тех, кто основывается на доказательном рассуждении, – именно потому, что он просто утверждает и против него можно выставить противоположное утверждение (если кто-нибудь скажет, что доказательное рассуждение существует). Если же он доказывает, что доказательного рассуждения не существует (так они говорят), он тем самым признает, что оно существует. Ведь умозаключение, доказывающее, что доказательного рассуждения не существует, [само по себе] является доказательством того, что оно существует. **465.** Да и вообще рассуждение против доказательного рассуждения может или быть доказательным рассуждением, или не быть им. Если это не доказательное рассуждение, оно недостоверно; если же оно является доказательным рассуждением, то такое рассуждение существует. **466.** Некоторые рассуждают и так: «Если доказательное рассуждение существует, то доказательное рассуждение существует; если доказательное рассуждение не существует, то существует доказательное рассуждение [в отношении

этого]; но доказательное рассуждение либо существует, либо не существует; следовательно, доказательное рассуждение [в любом случае] существует»[1].

[1] Ср. ниже, фрг. 337; выше, фрг. 223.

269. Гален. Комментарий к «Прогностике» Гиппократа 1, vol. XVIII B p. 26 K. Аналогия (ἀναλογισμός) – умозаключение, исходящее из явного и приводящее к постижению неявного. Рассуждение (ἐπιλογισμός) – это общераспространенное и признаваемое всеми умозаключение.

2.B.9. О решении софизмов (περὶ σοφισμάτων λύσεως) (ср. №№ 94–115 в списке Диогена Лаэртия, фрг. 13 сл.)

270. Плутарх. О противоречиях у стоиков 10, 1036 c–e. Таким образом он [Хрисипп] противоречит сам себе... предостерегая людей от противоречивых рассуждений, которые могут поколебать постижение (κατάληψις), а сам с большей охотой пользуется рассуждениями, которые подрывают постижение, чем теми, которые придают ему прочность. В четвертой книге сочинения «Об образе жизни» он сам ясно обнаруживает свои опасения в следующих словах: «Не следует как попало приводить ни противоположные доказательства, ни вероятные доводы (πιθανά) в пользу противоположных позиций. Напротив, их нужно подавать со всей осторожностью, чтобы не поколебать слушателей и не подорвать их постижения: они ведь не способны в достаточной мере понять предложенные им решения, и их постижения могут потерять устойчивость. Дело в том, что люди, которые и все воспринимаемое чувствами, и все прочие вещи, которые зависят от чувственного восприятия, постигают сообразно с повседневным опытом (κατὰ τὴν συνήθειαν λαμβάνοντες), легко отказываются от своего [постижения], если их смущают вопросы мегариков и прочие софистические уловки, многочисленные и на вид убедительные».

Ср. фрг. 127–128.

271. Плутарх. О противоречиях у стоиков 10, 1036 f. Но не задать ли этот вопрос самому Хрисиппу? Довольно посмотреть, что он написал о мегарских способах рассуждения в сочинении «О пользовании разумом»: «Нечто подобное случилось с рассуждениями Стильпона и Менедема. Хотя они и приобрели известность благодаря своей мудрости, их рассуждения стали теперь их позором, поскольку они местами неумелы, а местами – софистичны».

272. Гален. О распознавании душевных пороков 3 vol. V p. 72 K. Если кто-нибудь станет судить о рассуждениях без подготовки, он неизбежно не сможет распознать и отличить ложные доводы от истинных. Об этом ясно свидетельствуют так называемые софизмы: они представляют собой рассуждения, отчасти ложные, а отчасти подделанные под истинные. Ложность их отчетливо выражена в заключении, которое неистинно. Ложные рассуждения обязательно имеют или ложную посылку или некорректно выведенное заключение; но в софизмах это не бросается в глаза, и потому их трудно распознать людям, не искушенным в области рассуждений.

273. Схолии к трактату Гермогена «О нахождении предмета речи» (Rhetores Graeci VII 1 p. 383 Walz). Соответственно, и у стоиков есть «недоказательное» (ἀναπόδεικτος)[1] рассуждение, которое называется «взаимообоснованным» (διάλληλος), например: «Где живет Теон, там живет Дион; а где живет Дион, там живет Теон». Такого рода рассуждение – я имею в виду, взаимообоснованное, – хотя и содержит доказательство, но само по себе «недоказательно» и лишено определенности, – как, по их словам, бывает в случае «взаимообоснованного» рассуждения. [Взаимообоснованное рассуждение, по мнению автора руководства, возникает тогда, когда признаки предмета определяются друг через друга[2].]

---

[1] См. выше фрг. 242 прим. 1. Термин взят в первом значении.

[2] Последнюю фразу не приводит Арним

274. Диоген Лаэртий VII 82. Некоторые рассуждения не имеют решений, например: «Закутанный», «Спрятанный», «Куча», «Рогатый», «Не-кто». «Закутанный» – это <...> [«Куча» –

это:] «Нельзя утверждать, что два – это мало, не признав, что и три – мало, а затем, – что и четыре, и так вплоть до десяти; но два – это мало; следовательно, и десять – мало» <...> «Некто» – это корректное умозаключение (λόγος συνακτικός), в котором [бóльшая посылка] состоит из неопределенного и определенного высказываний, за которыми следуют меньшая посылка и заключение, например: «Если некто здесь, то он не на Родосе; [но он здесь; следовательно, он не на Родосе»][1].

[1] Чтение Арнима. Текст сильно поврежден. В дополнение Арним предлагает следующую версию: «οὔτις» ἐστὶ λόγος συν[ημμένον μὲν] ἐξ ἀορίστου καὶ ὁρισμένου συνεστώς, πρόσληψιν δὲ καὶ ἐπιφορὰν ἔχων [ἀόριστον]: «Не-кто» – импликативное умозаключение, [бóльшая посылка которого состоит] из неопределенного и определенного высказываний, а далее следует меньшая посылка и [неопределенное] заключение».

275. Секст Эмпирик. Пирроновы положения II 253. Ведь и догматики, сторонники Хрисиппа, полагают, что когда рассуждение «Куча» продвигается вперед, нужно остановиться и воздержаться от [заключения], чтобы не впасть в нелепость. И уж конечно, для нас, скептиков, было бы гораздо лучше (если мы подозреваем нелепость) не продвигаться к заключению из посылок, но воздерживаться от суждения о каждой из них, пока не завершится изложение всего рассуждения.

276. Секст Эмпирик. Против ученых VII 416. А именно, в «Куче», когда последнее постигающее представление присоединяется к первому непостигающему (τῇ πρώτῃ ἀκαταλήπτῳ) и оказывается почти не отличимым от него, приверженцы Хрисиппа говорят, что если в представлениях оказывается такое малое различие, мудрец остановится и замолчит; а если ему встретятся более заметные различия, тогда он будет основываться на том или ином как на истинном.

277. Цицерон. Первая Академика 93. Хрисипп ведь предпочитает, когда его раз за разом спрашивают, например: «Три – это мало или много?» [и т. д.], – однажды перед словом «много» «отдохнуть»[1] (это как раз и называется у них ἡσυχάζειν). «Да по мне, – говорит Карнеад, – не то что отдыхай, а хоть храпи».

[1] Т. е. воздержаться от суждения по неясному вопросу.

278. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 105, 7 Kalbfl. Стоит выяснить, являются ли эйдосы и роды с точки зрения тех, кто придает им самостоятельное существование, также и «вот этим». Ведь и Хрисипп в вопросе об идеях затрудняется, можно ли их называть «вот это нечто» (τόδε τι). В связи с этим следует упомянуть еще и принятый у стоиков взгляд на родовые качества — то есть, как, с их точки зрения, выражаются падежи, почему, далее, они называют общие качества «не что» (οὔ τινα)[1], и как из неведения о том, что не каждая сущность обозначает «вот это нечто», в противоречии с фигурой выражения, получается софизм «Не-кто», например: «Если кто в Афинах, он не в Мегарах». Но [реальный] человек — не «кто», поскольку «кто» — это не [«человек»] в общем значении. Однако в наше рассуждение он введен как «кто», и отсюда это рассуждение получило свое название «Не-кто». То же самое относится и к следующему софизму: «Чем являюсь я, тем ты не являешься; но я — человек; значит, ты — не человек»[2]. И в этом софизме «я» и «ты» обозначают нечто индивидуальное, а «человек», напротив, не может обозначать никакую частную сущность. Ложное заключение (παραγωγή) возникло потому, что «не-кто» использовано в значении «кто».

---

[1] Ср. ниже, фрг. 329 сл.

[2] Ср. *Авл Геллий* XVIII 13.

279. Диоген Лаэртий VII 186–187. Этот философ [Хрисипп] известен и такими своими рассуждениями. «Кто открывает таинства непосвященным, тот совершает нечестие; но иерофант как раз и раскрывает их непосвященным; следовательно, иерофант совершает нечестие». Еще: «Чего нет в городе, того нет и в доме; но в городе нет колодца; следовательно, его нет и в доме». Еще: «Вот голова, но она не у тебя; итак, есть голова, которой у тебя нет; следовательно, головы у тебя нет». Еще: «Если некто в Мегарах, он не в Афинах; но человек находится в Мегарах; следовательно, в Афинах нет человека». И еще: «Если ты что-то говоришь, то сказанное проходит через твой рот; ты говоришь «телега»; следовательно, телега проходит через твой рот». И еще: «Если ты что-то не потерял, это у тебя есть; но рога ты не потерял; следовательно, у тебя есть рога».

280. Эпиктет. Беседы II 17, 34. Но я хотел бы знать, что говорит Хрисипп в своих книгах о «Лжеце»[1].

[1] Ср. фрг 15 № 94 сл.

281. Иероним. Письмо 69, 2. При этом я вспомнил Хрисиппов софизм: «Если ты лжешь и говоришь, что это правда, значит, ты лжешь».

282. Цицерон. Первая Академика 96. А как ты оценишь такое умозаключение (conclusum): «Если ты говоришь, что сейчас светло, и при этом говоришь истину, то сейчас действительно светло; но ты говоришь, что светло и говоришь истину; следовательно, сейчас светло»? Вы, конечно, одобряете рассуждения такого рода и говорите, что заключение здесь получено совершенно правильным путем, а на занятиях первым делом учите этому способу умозаключения. Значит, вы либо примете все выводы, получаемые с его помощью, либо эта наука – не наука вовсе. Посмотри, сможешь ли ты принять такое умозаключение (conclusio): «Если ты говоришь, что лжешь, и при этом говоришь правду, ты лжешь; но ты говоришь, что лжешь и при этом говоришь правду; следовательно, ты лжешь». Как можешь ты не принять этого умозаключения, если ты одобрил такое же, приведенное выше? Этот [софизм] принадлежит Хрисиппу, но он сам не смог его решить. Что, в таком случае, стал бы он делать с таким умозаключением: «Если светло, то светло; но светло; следовательно, светло»? Разумеется, одобрил бы. Ведь само свойство [логической] связи (ratio conexi) побуждает к тому, чтобы принять вторую посылку, если уж принята первая...

283. Эпиктет. Беседы. II 19, 1–4 [=] SVF I 489; SVF III Антипатр фрг. 30. «Повелитель» решается, по-видимому, исходя из следующих основных посылок (причем все три взаимно противоречат друг другу): [1] Всякое истинное высказывание о прошлом необходимо; [2] невозможное высказывание не следует из возможного; [3] существует возможное высказывание, которое не истинно и никогда не будет истинным. Обратив внимание на это противоречие, Диодор сохранил как правильные первые два положения и отбросил третье: «не существует возможного высказывания, которое не истинно и никогда не будет истинным». Впрочем, кое-кто сохраняет два таких положения: «нечто возможно, даже если оно не истинно и не будет

истинным» и «невозможное не следует из возможного». Такого мнения, как передают, придерживаются сторонники Клеанфа, с которыми в основном согласен Антипатр. А другие выбирают два таких положения: «существует возможное высказывание, которое не истинно и не будет им» и «всякое истинное высказывание о прошлом необходимо», отбрасывая третье: «невозможное не следует из возможного»[1].

Там же 9 [=] SVF III Антипатр фрг. 29; Архедем фрг. 10. И Хрисипп прекрасно написал об этом в первой книге сочинения «О возможном»[2]. Клеанф также специально писал на эту тему, равно как и Архедем. Антипатр же писал об этом не только в своих книгах «О возможном», но и специально в сочинении «О Повелителе».

[1] См. выше, фрг. 201 прим. 2; т. I фрг. 489 прим.; SVF II 953 сл.

[2] Или «О возможных высказываниях» – см. № 22 в списке Диогена Лаэртия (фрг. 13 сл.), а также фрг. 551.

284. Цицерон. Письма к близким IX 4. Знай, что о возможном я сужу согласно с Диодором. Поэтому, если ты думаешь приехать, знай, что тебе необходимо приехать; если же нет, то приехать для тебя есть τῶν ἀδυνάτων [из разряда невозможного]. Теперь подумай, какое суждение тебе больше нравится: Хрисиппово или то, которого не переваривал наш Диодот[1]. Но и об этом мы поговорим, когда у нас будет досуг: ведь и это, согласно Хрисиппу, – δυνατόν [возможно].

[1] Философ-стоик, домашний учитель Цицерона.

285. Цицерон. Первая Академика 143 = SVF III Антипатр фрг. 25 [=] 6. Как определить истинность или ложность высказывания, построенного по той же {схеме}, что и высказывание «если день, то светло», – это диалектики преподносят как простейшую вещь; но даже в этом вопросе какое царит разногласие! Диодор, Филон, Хрисипп – каждый защищает свое мнение. А Хрисипп – разве он не расходится по многим вопросам со своим учителем Клеанфом? И разве Антипатр и Архедем, настоящие мастера диалектики, любители точных формулировок, не расходятся по множеству вопросов?

286. Сириан. Схолии к трактату Гермогена «О нахождении предмета речи» p. 42, 1 Rabe. [В-четвертых] – это апория

в обвинительном рассуждении, которую стоики называют еще «Крокодилом», например: «Эватл условился с софистом Протагором, что заплатит ему за уроки, когда выиграет первое судебное разбирательство, где будет выступать; взяв уроки, он не желает выступать на суде, но Протагор между тем требует с него плату [в судебном порядке]. Эватл возражает: если он выиграет у Протагора, то несправедливо будет платить по договору, а если проиграет, то, значит, он еще мало выучился, чтобы требовать с него плату».

287. Лукиан. Продажа жизней 22. *Хрисипп:* У тебя есть сын? – *Покупатель:* Что ты имеешь в виду? – *Х:* Если крокодил как-то раз нашел и схватил ребенка, застав его на берегу реки, и если он отказывается вернуть его тебе, покуда ты не скажешь ему истину о том, к какому мнению он сам пришел по поводу возвращения ребенка, – что ты в таком случае скажешь ему по поводу его мнения? {... } *Х:* Я могу научить тебя и другим вещам, еще более удивительным... – *П:* Каким же? – *Х:* «Жнецу», «Повелителю», а прежде всего, – «Электре» и «Закутанному»... *Х:* Под «Электрой» я разумею прежде всего известную Электру, дочь Агамемнона, которая признаёт и вместе с тем не признаёт одно и то же. Ведь когда Орест стоит рядом с ней, еще не узнанный, она признаёт Ореста, что он ей брат, но она не признаёт Ореста в этом человеке. А что касается «Закутанного», то ты услышишь еще более замечательное рассуждение. Ответь мне: знаешь ли ты своего собственного отца? – *П:* Конечно. – *Х:* Так что же? Если я покажу тебе закутанного человека и спрошу тебя, знаешь ли ты его, что ты мне скажешь? – *П:* Конечно скажу, что не знаю. – Х: А ведь там как раз и был спрятан твой отец. Если ты не знаешь этого человека, тогда, ясное дело, ты не знаешь и своего отца.

3. РИТОРИКА
(ср. SVF I 74 сл., 491–492)

288. Цицерон. О пределах добра и зла IV 7 [=] SVF I 76; 492. Всем этим видом речи [риторикой] Зенон и его ученики или не могли заниматься, или не захотели, и попросту оставили его в небрежении. Хотя Клеанф и написал книгу об искусстве риторики, да и Хрисипп тоже, – но так, что читать ее следовало бы лишь тому, кто захотел бы потерять дар речи.

289. Квинтилиан. Наставление оратору III 1, 15. И Теофраст, ученик Аристотеля, написал о риторике вдумчивое сочинение, а затем философы (особенно предводители стоиков и перипатетиков) стали заниматься этим предметом даже более усердно, чем ораторы.

290. Квинтилиан. Наставление оратору II 17, 2[1]. Так считали, впрочем, не только ораторы...[2]; в полном согласии с ними пребывают философы-стоики и большинство перипатетиков.

---

[1] У Арнима ошибочно I 17, 2.

[2] Т. е. что риторика является «искусством» (ars = τέχνη); ср. фрг. 292–293.

291. Цицерон. Об ораторе III 18, 65. О стоиках, к которым я отношусь с большим одобрением, я сейчас говорить не стану... Я также благодарен им за то, что они единственные из всех признали красноречие и добродетелью, и мудростью.

292. Квинтилиан. Наставление оратору II 15, 33–34 [=] SVF I 491. Этой ее [риторики] сущности более всего подойдет такое определение: «риторика есть знание того, как хорошо говорить (scientia bene dicendi)», – ибо оно охватывает разом и все достоинства речи, не упуская даже нрав оратора, потому что хорошо говорить может только добродетельный человек. То же самое выражено и в определении Хрисиппа, заимствованном у Клеанфа: «знание того, как правильно (recte) говорить». У Хрисиппа есть еще немало определений, но они в большей мере относятся к другим вопросам.

293. Анонимные пролегомены к трактату Гермогена «О нахождении предмета речи» p. 192, 6 Rabe. Те, которые называли риторику по большей части знанием, – а именно стоики, – определяют ее как «знание того, как хорошо говорить» (ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν).

294. Секст Эмпирик. Против ученых II 6. Ксенократ, ученик Платона, и философы-стоики говорили, что риторика – это знание того, как хорошо говорить. При этом Ксенократ понимал знание одним образом... а стоики – другим, то есть

как обладание неколебимыми постижениями[1], которое присуще только мудрецу. Впрочем, и тот, и другие считают, что произнесение речей отличается от рассуждения, — поскольку то, что выражается сжатым образом и состоит в принятии и объяснении оснований, есть дело диалектики, а рассмотрение речей во всей их обширности и развернутости есть отличительное свойство риторики.

---

[1] О различии между знанием и наукой (искусством) см. выше фрг. 90 сл.

295. Диоген Лаэртий VII 42–43. Сама риторика, по их словам, делится на три части — совещательную, судебную и хвалебную. **43.** Помимо этого она делится на нахождение, изложение, построение и исполнение, а сама ораторская речь — на вступление, рассказ, возражения и заключение[1].

---

[1] Ср. *Аристотель.* Риторика I 3, 1358 b 5 сл.

296. Анонимный трактат «Риторическое искусство» (Rhetores Graeci vol. I p. 454, 1 Spengel). Задача заключения, говорит Платон в «Федре» [267 d], — под конец кратко напомнить слушателям главное из того, о чем шла речь. Того же самого мнения придерживался и Хрисипп, который прибавляет также, что заключение состоит из одной части.

297. Плутарх. О противоречиях у стоиков 28, 1047 а. Хрисипп определяет риторику как науку, занимающуюся устроением и упорядочением придуманной речи (τέχνην περὶ κόσμον εὑρημένου λόγου καὶ τάξιν[1]). В частности, в первой книге[2] он написал даже так: «Я думаю, что внимание нужно обращать не только на свободный и привлекательный порядок [изложения], но сверх того и на язык, и на декламацию, которая зависит и от свойственного оратору тембра голоса, от выражения лица и жестикуляции». Здесь он выступает как ревнитель красноречия, но... **[следует текст фрг. 298]**

---

[1] *Arnim.* εἰρομένου λόγου («развернутой речи») Wyttenbach-Cherniss (LCL); καὶ εἰρημένου λόγου τάξιν Long-Sedley (HP 2, 31 H). Хуже Pohlenz — Westman: τέχνην περὶ κόσμου καὶ εἰρημένου λόγου τάξιν («науку об устроении [речи], и порядок словесного изложения «).

[2] Определение, заимствовано, скорее всего, из трактата № 152 в списке Диогена Лаэртия (выше фрг. 13 сл.).

298. Плутарх. О противоречиях у стоиков 28, 1047 b. В той же самой книге, упомянув о столкновении гласных звуков[1], он говорит: «Нам нужно придерживаться того, что лучше [в данный момент], а потому мы можем допускать не только зияния, но и некоторого рода неясности, сокращения и даже – клянусь Зевсом! – солецизмы, которых многие постыдились бы».

---

[1] σύγκρουσις = hiatus. Ср. *Деметрий.* О стиле 68–74.

[4] ФРАГМЕНТЫ СОЧИНЕНИЯ «ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

298 а. Геркуланейский папирус 307. Хрисипп. Логические исследования [Сохранились оригинал и два списка: Неаполитанский список (Herculanensium voluminum quae supersunt. Collectio altera. Vol. VIII. Napoli 1873) и Оксфордский список (Herculanean Papyri. Oxford, 1889, Vol. I 2). Текст Арнима соединяет эти две версии с учетом editio princeps Кренерта (W. Crönert. Die ΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen Inhalts aus der Herculanensischen Bibliothek // Hermes 36, 1901, S. 551 f.). Мы следуем тексту Хюльзера (фрг. 698), где учтены следующие эмендации: *A. Rüstow.* Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflosung. Leipzig, 1910; *D. Sedley.* On Signs / Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice, ed. by J. Barnes. Cambridge-Paris, 1982, p. 251 f.); *L. Marrone.* Proposizione e predicato in Crisippo // Cronace Ercolanesi 14, 1984, p. 135 s. Об истории текста – Hülser Bd. II, S. 812–813.

Текст отличается крайне плохой сохранностью. Вследствие этого трудно реконструировать его структуру и содержание. Некоторые фрагменты определенно посвящены теории познания, другие – вопросам предикации, образования полных «лектон» и их классификации, а в ряде фрагментов отчетливо заметны примеры, относящиеся к области «элементарных» силлогизмов. Очевидно, во всяком случае, что сохранившийся текст посвящен не риторическим темам. Поэтому в настоящем издании фрг. 298 а выделен в самостоятельный раздел, тогда как Арним оставляет его в разделе «Риторика», что вряд ли верно. В переводе опущены те места, плохая сохранность которых не позволяет восстановить смысл.]

Фрг. 1. <...> о будущем <...> множественные; а того, что есть, – никогда множественные. И относительно общих вопросов подобным же образом <...>

Фрг. 2. <...> «Поступать несправедливо» <...> «подвергаться несправедливости» <...> «поступать несправедливо» <...> Все сказанное должно быть отнесено к этим [предикатам] – так, чтобы можно было дать себе отчет во всем этом. Если [выска-

зывание] «было налично» (ὑπῆρχεν) тождественно [высказыванию] «налично в настоящее время» (ὑπάρχει) и является, таким образом, своего рода прошедшим временем по отношению к нему, то могут существовать [высказывания] в прошедшем времени о [высказываниях] в прошедшем времени и так до бесконечности. Кроме того, возможны [высказывания] в прошедшем времени о будущем времени и равным образом в будущем времени о будущем времени и так до бесконечности. А если [высказывания] в прошедшем времени <...>

Фрг. 3. <...> «подвергаться несправедливости» <...> пассив пассива (ὕπτιον ὑπτίου) <...> и так до бесконечности <...> что касается активного значения (ὀρθόν), <...> нечто активное присутствует и в пассивном <...> что же касается пассива, то в одном случае в выражении «причинять несправедливость» присутствует нечто пассивное, а в другом случае «подвергаться несправедливости» <...> не содержит ничего пассивного <...>

Col. 1. <...> можно от этих [высказываний] убедительным образом перейти к тем, где говорится, что <...> нет множественного о множественном, [высказываний] в прошедшем времени о прошедшем времени, пассивных о пассивных, – и что, таким образом, в перечисленных случаях нет расширения до бесконечности, и наоборот. Если кто-то хочет ввести подобные рассуждения и если возможно перейти от одних ко всем остальным, то <...>

Col. 2. <...> если есть предикаты и высказывания в прошедшем времени, то существуют предикаты и высказывания в прошедшем времени о прошедшем времени и так до бесконечности. Но это, конечно, невозможно. Следовательно, нет ни предикатов, ни высказываний в прошедшем времени. Если даны пассивные предикаты (ὕπτια κατηγορήματα), то должны быть пассивные предикаты о пассивных [предикатах] и так до бесконечности. Но последнее не имеет места; следовательно, и первое тоже. Если даны предикаты во множественном числе (πληθυντικά), должны быть предикаты во множественном числе о [предикатах] во множественном числе и так до бесконечности. Но второе не имеет места; следовательно, и первое тоже <...>

Col. 3. <...> представления будут истинными и ложными, постигающими и непостигающими. Нечто подобное имеет место в области рассудка (διάνοια). Ведь не ко всем вещам он относится беспристрастно, не всегда в состоянии получить [надлежащие] представления и тем более – постичь все. В таких слу-

чаях ложные, непостигающие представления возникают в нем не реже, чем постигающие. Подобное положение вещей связано с тем, что воспринимаемое с помощью вкуса, зрения или слуха изменяется в процессе ощущения; то же самое имеет место и в области других ощущений <...> И тело вообще <...>

Col. 4. <...> Такие различия возникают не только в природных вещах, но также в науках и ремеслах, которым разные люди обучаются для разных целей. Кроме того, с науками происходит нечто подобное тому, что происходит с органами чувств: с одной стороны, они ничего не могут [точно] указать, с другой, – не способны распространить однородное пространство действия на все [объекты]. Поэтому следует предположить, что это касается не только людей в разуме, но и совсем молодых. Кто-то может сделать один и тот же вывод на основании подобия частей, когда <...> показывают на двоих и объясняют: «Этот – не тот» <...>

Col. 5. <...> «Тот есть тот» – то же самое, что «есть тот – тот». Например, «Дион есть Теон», – то же самое, что «есть Дион – Теон», – если мы высказываемся или определяем подобным образом. Поскольку, далее, [высказывание] «не есть Дион Теон» является противоположностью [высказывания] «есть Дион Теон», – это имеет силу и для приведенных выше ормулировок. То есть в таких и им подобных случаях весьма трудно решить, что имеется в виду; тем не менее, здесь всегда бывает ясно, когда высказывается нечто ложное. Все это точно таким же образом распространяется и на мудрецов. Ибо несомненно, что они не будут утверждать ничего подобного, но, вместе с тем, вообще будут обходиться без ошибочных формулировок <...>

Col. 6. <...> «наш» <...> если «наш» употребляется во множественном числе и если есть другие подобные выражения, то это выражение пойдет вразрез с множественым числом, – как оно представляется нам в подобных случаях. Или же на основании одних и тех же обозначений возникает множественное число от «наш», хотя оно и не возникает, если не обозначается нечто другое? Или вообще исследуемый предмет заключается не в этом? Хотя выражение «бьющий этих» стоит в единственном числе, в некоторых отношениях оно подразумевает множественное число <...>

Col. 7. <...> «бьющий этих» и «бьющие этих». Если предшествуют определенные высказывания во множественном чис-

ле, то и те, которые [начинаются со слов] «весь» или «наш» <...> Точно так же обстоит дело с другими высказываниями [такого рода], в частности такими, как «у меня имеется» или «у меня имеются» <...> и «у нас имеется» <...>

Col. 8. <...> «После того, как он понял, понял и я» и «после того, как он начал прохаживаться, я сел». Ведь это не одно и то же, и здесь мы имеем дело с принятыми [значениями], — например, «после этого я понял» или «встал». Поскольку бывают и такие «лектон», нужно выяснить, каковы будут различия между ними. Ведь [обозначаемая] реальная предметность (πρᾶγμα) одна и та же в высказываниях «после того, как он понял, понял и я» и «позже, чем он понял, понял и я» <...> ложно <...> «после него я понял» и «позже него я понял» <...>

Col. 9. <...> каковы индивидуальные свойства ложных высказываний <...> Хотя они высказывают некоторую предметность и обозначают ее, они не содержат никакого сообщения, никакого приказания и не выражают никакой мысли, не ставят ни общих, ни специальных вопросов. И до каких пределов можно продолжать давать один и тот же ответ — это будет пояснено по мере развертывания рассуждения <...>

Col. 10. <...> Излишне говорить, что «Лжец» и «Правдивый», — это рассуждения, утверждающие истинное или ложное. Это мы не ставим под сомнение. Соответственно, одно и то же рассуждение одновременно утверждает истинное и ложное — по той причине, что оно совершенно искажает обозначаемый смысл. Оно вступает в противоречие как с вышеприведенным рассуждением, так и с тем, согласно которому [«Лжец»] одновременно утверждает истинное и ложное и согласно которому во всех высказываниях основному смыслу сопутствует добавочный, который попутно выражается <...>

Col. 11. <...> Он [Аристотель] объяснил, что подобное рассуждение и наши выводы говорят об одном и том же, а потому он исключает высказывания такого рода [из класса ложных умозаключений]. Да и вообще мы занимаемся этим вопросом для того, чтобы не выражаться ошибочно или двусмысленно; при этом крайне полезно отчетливо представить себе всю эту область, о чем мы настоятельно напоминаем в нашем сочинении. Но в высказываниях типа «прогуливается, потому что стоит день» мы выражаем, вероятно, нечто двусмысленное, поскольку согласно одному из двух «лектон» мы высказываем весь [предикат]: «прогуливаться, потому что стоит день», — в

то время как согласно другому «лектон», который выделен в большей мере и который мы употребили раньше, мы высказываем только [смысл] «прогуливаться» <...>

Col. 12. <...> высказывания типа «прогуливайся, а если нет, то садись!». Здесь все [части] являются повелением, но что все составляет один и тот же предикат, — это никоим образом невозможно. Ведь высказывание типа «он прогуливается, а если нет, то сидит» ничего не поясняет <...> а такое высказывание «прогуливайся; а если ты не станешь этого делать, то садись!» или «прежде всего прогуливайся, а если ты не станешь этого делать, то садись!». Здесь также могут быть привнесены расширительные оттенки значения и, Зевс свидетель <...> «Прогуливайся, а если нет, то садись!» может быть высказано в смысле «прежде всего сделай это, а если нет, делай то!» и так далее <...>

Col. 13. <...> приказано не делать. Но в высказываниях типа «или прогуливайся, или садись!» выражается двойной смысл; один смысл можно выразить так: «Мы показываем, что одно из двух обозначаемых не приказывается», а другой так: «Делай это, а если нет, делай то!» Высказываем ли мы одно и то же? Можно ли считать, что повеление в этом случае соответствует определенной форме высказывания (например, «Дион прогуливается, а если нет, то сидит»)? И можно ли считать, что достаточный предикат (κατηγόρημα πιθανόν) имеет здесь форму «прогуливаться, а если нет, то сидеть», и если это действительно так, то и повеление обладает [смысловой] достаточностью? Сверх того, нужно рассмотреть еще и другое мнение, а именно: повелевают ли что-то те, которые выражаются следующим образом: «Возьми первое попавшееся!» или «Возьми любую из этих вещей!» Ведь ни приказываемое, ни прочее в этом роде не является здесь предикатом <...>

Col. 14. <...> Так обозначается иногда <...> некое место как отмеченное и окрашенное, столб как обмазанный смолой, дверь и щит как побеленные, — и в весьма близком значении человека называют «просоленным» и «закопченым», а гиматий, далее, — «запачканным» и «грязным», человека — «нечистым» <...>

Col. 15. <...> о предикатах <...> большинство в некотором смысле принимается, а прочие <...> что утверждается в двойном смысле <...> и все тому подобное <...> Но об этом сказано достаточно.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
ФИЗИКА

[Если логика показывает природу и границы познания, то физика раскрывает картину мира по существу и вплотную подводит к «сверхзадаче» учения: продемонстрировать разумность и целесообразность мироздания. Основной предмет физики – проявление законов логоса в мире вещей и явлений. В системе учения физика соответствует метафизике и физике Аристотеля, вместе взятым. Стоическая физика в целом ряде пунктов является развитием аристотелевской физики – прежде всего это касается идеи континуальности (непрерывности) применительно к времени, движению и даже к телесным сущностям, антропологии, психологии и пр., – и, возможно, испытала влияние ионийской натурфилософии. Вместе с тем, во многих отношениях она совершенно оригинальна (в первую очередь это относится к концепции «тотального» соматизма). Узловые проблемы физики (и ее главные «топы»): первоосновы (начала, элементы) космоса; природа телесного и бестелесного; космогенез и космология; уровни организации сущего; разумная природа; целесообразность причинно-следственных связей, промысл; наконец, теология. Основные разделы (космос, элементы, причины, душа, богопознание, а также прикладные области – метеорология, география и пр.) намечены уже в тех изложениях физики, которыми пользовался в своей сводке Диоген Лаэртий (VII 132 сл.), хотя порядок их изложения мог меняться. Это косвенно свидетельствует о том, что в школе так и не была выработана единая норма изложения физики. Открытым остается вопрос о «категориях», которыми, с моей точки зрения, разумно было бы предварять изложение физики.]

1. ОСНОВАНИЯ ФИЗИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ

1.1. Первоначала, материя и причина

299. Диоген Лаэртий VII 134 = Посидоний фрг. 5 Edelstein-Kidd. Начала (ἀρχαί) отличаются от элементов (στοιχεῖα): первые не рождаются и не погибают, вторые же погибают при воспламенении. Кроме того, начала бестелесны и лишены формы (ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους), элементы же обладают формой[1].

[1] См. т. 1 фрг. 85 и прим. Ср. ниже, фрг. 408–409; SVF II 1041.

300. Диоген Лаэртий VII 134[1] [=] SVF I 85; 493. По их мнению, есть два начала (ἀρχαί) мироздания[2] – действующее и испытывающее воздействие (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). То, кото-

рое испытывает воздействие, — это бескачественная сущность (ἄποιος οὐσία), или вещество (ὕλη[3]). А действующее — это присутствующий в ней логос, или бог; он вечен и творит все, что в ней существует. Это учение Зенон Китийский излагает в книге «О сущности», Клеанф — в книге «Об атомах», а Хрисипп — в первой книге «Физики»...

[1] У Арнима ошибочно VII 139.

[2] См. т.1 фрг. 85 и прим.

[3] Я не ставил себе целью единообразно передавать термин ὕλη во всех контекстах, полагая, что для платонической и перипатетической традиций можно использовать термин «материя», а для стоической (когда тексты принадлежат более или менее независимым или внутришкольным доксографам) — «вещество» (хотя, разумеется, последовательно соблюсти этот принцип также невозможно).

301. Секст Эмпирик. Против ученых IX 11. Впрочем, и стоики, утверждая, что существуют два начала: бог и бескачественное вещество (ἄποιος ὕλη), — признают, что бог действует, а вещество страдает и направляется им.

302. Филон Александрийский. О творении мира 8. Знай же: совершенно необходимо, чтобы [одно начало сущего] было деятельным (δραστήριον), а другое — страдательным, и что деятельное начало — это ум мироздания, в высшей степени чистый и несмешанный... а страдательное начало — неодушевлено и само по себе бездвижно; однако, получив от ума движение, форму и душу, оно превращается в совершеннейшее создание — мир.

303. Сенека. Письма 65, 2. Как ты знаешь, наши стоики говорят: в природе вещей существуют два начала, из которых все возникает — причина и вещество (materia). Вещество лежит в неподвижности как вещь, ко всему готовая, но и останется в этом состоянии, если никто не приведет его в движение. Напротив, причина, то есть ум, придает веществу форму и вращает его как хочет, производя из него различные вещи. Итак, непременно должно существовать то, из чего появляется вещь, и то, благодаря чему она появляется: последнее — это причина, а первое — вещество.

304. Ориген. О началах II 1, 4 [Аргументы против тех, кто признает материю бескачественной и совечной Богу]

305. Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов 58, 10. А материя... – как выразится о ней собрание стоиков – это нечто неустойчивое, изменчивое и текучее.

Там же 19. Аристотель называл материю телесной, а стоики – телом.

306. Александр Афродисийский. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля p.178, 15 Hayduck. Но если наряду с материей существует какая-то самостоятельная причина, то разве не следует рассмотреть, говорит он, отделена ли она от материи, – то есть существует ли она сама по себе (αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὑφεστῶς) или же в материи, и не является ли она внутриматериальной формой (τὸ ἔνυλον εἶδος) или, как считали стоики, богом и действующей в материи причиной.

Ср. Асклепий. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля p. 146, 15 Hayd.

307. Прокл. Комментарий к «Тимею» Платона vol. I p. 266, 21 Diehl. Некоторые недоумевают, каким образом Платон считал общепризнанным, что творец мироздания взирает на парадигмы, – поскольку-де не существует творца, взирающего на то, что пребывает в одном и том же состоянии. В самом деле, многие из древних защищали такое мнение; например, эпикурейцы утверждали, что вообще не существует никакого демиурга и никакой причины мироздания, а стоики говорили, что она хотя и существует, но неотделима от материи (ἀχώριστον δὲ ὑφεστάναι τῆς ὕλης).

Там же vol. III p. 196, 12. ...обо всех богах, управляющих возникновением, скажем, что у них нет сущности, смешанной с материей, как это утверждают стоики...

308. Сириан. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля p. 8, 2 Kroll. А некоторые не придают значения и действующей причине, полагая, что она неотделима от материи, – как, например, стоики позже, а некоторые – раньше него [Аристотеля].

309. Секст Эмпирик. Против ученых X 312. Стоики сочли, что мироздание возникает из бескачественного и единого тела.

Ведь, по их мнению, началом сущего (ἀρχὴ... τῶν ὄντων) является бескачественное вещество, которое во всех отношениях изменяемо; при его изменении возникают четыре элемента: огонь и воздух, вода и земля.

310. Александр Афродисийский. О смешении p. 224, 32 Bruns. Пусть кто-нибудь из них выскажется основательно, начав свое рассуждение с того, как они говорят, что существуют два начала целого[1] – материя и бог, причем второй деятелен, а первая страдательна, и что, по их словам, бог смешан с материей, распространяется по всей материи, придавая ей тем самым облик, форму и порядок (σχηματίζοντα καὶ μορφοῦντα καὶ κοσμοποιοῦντα τούτῳ τῷ τρόπῳ). Если, как они считают, бог представляет собой тело, то есть наделенную разумом и вечную пневму (πνεῦμα... νοερόν τε καὶ ἀίδιον), и материя является телом, – то опять же, прежде всего, одно тело будет распространяться по другому, и в таком случае эта самая пневма будет или одним из четырех простых тел, которые они называют «элементами», или же их смесью, – как иногда говорят и они сами (утверждая, в частности, что сущность пневмы состоит из огня и воздуха); или если пневма, по их мнению, нечто другое, то в таком случае у них появится божественное тело, или некая пятая сущность, которая вводится без всяких доказательств и убедительных доводов, – и в то же время они возражают [Аристотелю], который вводит [пятую сущность] на основании соответствующих доводов, называя его сочинителем парадоксов.

---

[1] См. т. 1 фрг. 87 прим.

311. Секст Эмпирик. Против ученых IX 75–76. Вещество сущего (ἡ τῶν ὄντων οὐσία), говорят они, будучи само по себе бесформенным и неподвижным, должно получить движение и форму от какой-то причины. И подобно тому как, увидев некое прекрасное изделие из меди, мы хотим узнать, какой мастер обработал само по себе бездвижное вещество, – точно так же, наблюдая вещество мироздания, движимое, наделенное формой и упорядоченное, мы имеем основание поразмыслить о причине, которая его движет и многообразно оформляет **76.** По всей вероятности, это не что иное, как та сила (δύναμις), которая пронизывает его так, как мы пронизаны душой. Эта самая сила или самодвижна, или движется другой силой. Если ее движет другая сила, то и другая <...>[1] сила не может двигать-

ся, если ее не движет третья, что нелепо. Значит, существует некая сила, сама по себе самодвижная, которая, по всей видимости, божественна и вечна. Она движется либо вечно, либо с какого-то времени. Но с какого-то времени двигаться она не может, потому что тогда не найдется причины ее движения с некоторого времени. Стало быть, сила, движущая вещество и упорядоченно ведущая его к рождениям и переменам (τεταγμένως αὐτὴν εἰς γενέσεις καὶ μεταβολὰς ἄγουσα)[2], вечна. Поэтому, надо полагать, эта сила есть бог.

---

[1] Лакуна, отмеченная Арнимом.

[2] Ср. определение «природы» SVF I 171, II 774, 1133.

312. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p.25, 15 Diels. А из тех, кто принимает конечное число [начал], одни говорят, что их два, как Парменид [A 34 DK]... или как стоики, [называющие началами] бога и материю, причем ясно, что они не рассматривают бога как «элемент», но считают одно деятельным началом, а другое – страдательным.

313. Плутарх. Об общих представлениях 48 p. 1085 b. Действительно, превращая бога, то есть первоначало, в наделенное разумом тело, или ум, находящийся в веществе (σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ), стоики показывают, что он не является ни чистым, ни простым, ни цельным, но существует из другого и через другое. А вещество, само по себе неразумное и бескачественное, напротив, обладает простотой и, таким образом, подобно началу. И в самом деле, если бог не является ни бестелесным, ни невещественным, то он причастен веществу как началу. Но если вещество и разум – одно и то же, то напрасно они объявили вещество неразумным. А если они представляют собой разные вещи, то бог, выступающий словно распорядитель того и другого, окажется уже не простой, а сложной вещью, поскольку к разумному здесь присоединена телесность вещества (τὸ σωματικὸν ἐκ τῆς ὕλης).

314. Плотин. Эннеады VI 1, 27, 1 Henry–Schwyzer. Но если они сохраняют это начало всего как нечто действительно ценное, им не следовало бы считать это начало бесформенным, страдательным, лишенным жизни, непознаваемым, темным и неопределенным, – а вместе с тем приписывать ему и суб-

станциальность (οὐσία). Ведь бог вводится у них ради благовидности, так как, имея бытие (τὸ εἶναι) от материи и выступая как нечто составное и более позднее, представляет собою скорее состояние материи. Затем, если [материя] – это субстрат (ὑποκείμενον), то необходимо, чтобы было нечто иное, что, действуя в материи и находясь вне ее, позволяло бы материи подлежать всему тому, что оно ей предоставляет. Но если, будучи материальным, бог и сам являлся бы чем-то подлежащим и возникал бы вместе с материей, он уже не мог бы превращать ее в *субстрат или сам становиться субстратом* вместе с ней. Ибо по отношению к чему они будут субстратом, если не останется [начала], которое делает их субстратами, – поскольку все поглощено этим так называемым субстратом? Ведь субстрат всегда [рассматривается] «в отношении» к чему-то (πρός τι)[1], – но не в отношении к тому, что заключено в нем самом, а в отношении к тому, что воздействует на наличный субстрат. Поэтому субстрат является субстратом в отношении к тому, что субстратом не является, – а если так, то в отношении к чему-то внешнему (которое в данном случае можно и опустить). Но если они не нуждаются ни в чем внешнем и если субстрат способен самостоятельно становиться всем благодаря [само]-оформлению (πάντα δύναται γίγνεσθαι σχηματιζόμενον), – подобно танцору, исполняющему танец, – тогда это будет уже не субстрат, а все существующее.

Там же 27, 34. Получается, что они, обвиняя других в превращении несубстанций в субстанцию, сами делают субстанцию из несубстанции... Каким же образом материя в одной своей части может становиться телом, тогда как другая ее часть становится душой?

---

[1] См. *ниже*, фрг. 369 *сл.*

315. Плотин. Эннеады VI 1, 26, 1 H.-Schw. Вообще, считать, что материя предшествует всему, что существует потенциально, но не помещать энергию перед потенцией – в высшей степени нелепо... Нужно, однако, или чтобы актуально сущее (τὸ ἐνεργείᾳ) наличествовало до потенциально сущего (и тогда оно уже не будет началом), или же (если они принимают то и другое одновременно) пусть тогда и начала будут у них случайными вещами. Но если и то, и другое, то почему они не признают первенство за [актуально сущим]? И почему одно, то есть ма-

терия, является сущим в большей мере, чем [актуально сущее]? И если это последнее позже нее, то как такое возможно? Материя ведь не порождает форму: бескачественное не порождает качества, а актуально сущее не порождается сущим в возможности, — ибо в таком случае последнее оказалось бы актуально сущим и к тому же не было бы простым. Но у них и бог позже материи, поскольку он является телом, а тело состоит из материи и формы. Но откуда он получил форму? Если бог имеет ее и без материи, представляя собой начало и ум (ἀρχοειδὴς ὢν καὶ λόγος), то в этом случае и бог, и действующее начало будут бестелесными. Но если и без материи бог по сути своей является чем-то составным (ибо он — тело), тогда они должны считать, что в боге присутствует какая-то другая материя. Далее, как материя может быть началом, если она — тело? Ведь все телесное непременно является множественным, и всякое тело состоит из материи и качества (ποιότης)[1]. Если же они понимают под этим телом нечто иное, в этом случае материя лишь называется у них телом. Если они считают, что всем телам свойственна протяженность в трех измерениях[2], то они имеют в виду математическое понятие. Если же к трем измерениям они добавляют еще и сопротивление, то такое тело не является единым[3]... Но тогда откуда это единство? Субстрат ведь является единством не сам по себе, но по причастности единству.

---

[1] См. ниже, фрг. 376 сл.

[2] См. ниже, фрг. 357 сл.

[3] Поскольку «сопротивление» — качество; ср. ниже, фрг. 319.

316. Диоген Лаэртий VII 150 [=] SVF I 87. Сущность, по их словам, — это первовещество всего существующего (τῶν ὄντων ἁπάντων... πρώτη ὕλη), как говорит Хрисипп в первой книге «Физики» и Зенон. Вещество — это то, из чего все возникает. [Термины] «сущность» и «вещество» имеют двойное значение — применительно ко всему в целом и применительно к частям. Сущность, или вещество всего, не увеличивается и не уменьшается, а в частях и увеличивается и уменьшается.

Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 290 [=] SVF I 86. Многие, впрочем, — например, Зенон и Хрисипп — отличают вещество (silva) от сущности (essentia)[1].

---

[1] См. т. I фрг. 86 прим.

317. Стобей. Эклоги I 11, 5 a p. 133, 6 W (Арий Дидим. Физич. фрг. 20 Diels). Вот мнение стоика Хрисиппа. В основе всего обладающего качеством (ποιότης)[1] лежит первовещество. Оно вечно, не подвержено ни увеличению, ни уменьшению, а разделение и слияние происходят в его частях, так что одни части уничтожаются, [переходя в] нечто другое, не только через разделение, но и по способу слияния, – когда нечто возникает из другого.

[1] См. ниже, фрг. 376 сл.

318. Ориген. О молитве 27 vol. II p. 368, 1 Koetschau. Напротив, те, по мнению которых сущность бестелесных вещей является следствием, которому предшествует сущность вещей телесных, определяют эту последнюю так: сущность – это первовещество всего существующего, из которого и возникает все существующее; это материя тел, из которой произошли тела, [материя] всех индивидуальных вещей (τῶν ὀνομαζομένων), из которой произошли все индивидуальные вещи; или же это бескачественная первооснова (πρῶτον ὑπόστατον ἄποιον); или же то, что лежит в основе всего существующего; или же то, что допускает любые превращения и изменения, оставаясь неизменным в своем собственном понятии (κατὰ τὸν ἴδιον λόγον); или же то, что подвержено всевозможным изменениям и превращениям. По мысли этих авторов, субстанция, взятая в своем собственном понятии, бескачественна и бесформенна, она не имеет даже никакой определенной величины, но служит основой для всякого качества, словно некое подготовленное место. Качеством же в этой связи они назвают вообще всякую актуальную действительность (τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ποιήσεις κοινῶς), которой [акцидентально] присущи (συμβέβηκεν) и движения, и состояния (σχέσεις). Хотя, по их словам, сущность в своем понятии не обладает ни одним из этих качеств, она постоянно связана с каким-нибудь из них, – но так, что при этом в полной мере сохраняет свою страдательность и восприимчивость ко всем воздействиям со стороны деятельного начала (как бы оно ни преобразовывало и не меняло ее). Дело в том, что присущее сущности «напряжение», пронизывающее все мироздание, должно быть причиной, ответственной за всякое качество и любые изменения в нем. Они утверждают, что сущность во всех отношениях изменчива и делима и что любая сущность может сливаться с любой другой, образуя единство.

319. Плотин. Эннеады VI 1, 28, 5 H.-Schw. Причина в том, что ощущение у них занимает главенствующее место и является убедительным основанием существования начал и прочих вещей. Ведь поскольку они считали, что сущее – это тела, их смущал переход одних тел в другие, и при этом они приняли мнение: сущее – это то неизменное, что находится в телах, подобно тому, например, как если кто-нибудь счел бы, что место – в большей мере сущее, нежели тела, поскольку место не погибает.

Там же 18. А самое удивительное в том, что всецело доверяя ощущению, они считают сущим именно то, что неуловимо чувством. И они ошибочно приписывают материи способность сопротивления – на самом деле это качество.

320. Плотин. Эннеады II 4, 1, 7 H.–Schw. А те, которые считают, что только тела существуют [в настоящем смысле] (σώματα μόνον τὰ ὄντα) и что сущность (οὐσία) пребывает только в них, утверждают, что материя едина, находится «позади» элементов и что сама она является сущностью[1], – в то время как все прочее представляет собой ее, так сказать, «претерпевания» (πάθη), а сами элементы суть различные ее состояния (πῶς ἔχουσαν αὐτήν). Они даже осмеливаются доводить ее до самых богов. В конце же концов и сам бог у них называется «материей [веществом] в определеном состоянии»[2]. Они приписывают ей и телесность, говоря, что это – бескачественное тело, а вместе с тем – и некоторая величина.

---

[1] См. т.1 фрг. 87.

[2] См. ниже, фрг. 369 сл.

321. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 280. Те, которые заявляли, что и образование вещества (silva) – это дело промысла, считают, что оно непрерывно простирается (una quadam continuatione porrectam) от начала до конца, – хотя по этому вопросу не все мнения совпадают. Пифагор имеет свое мнение, Платон – свое, иначе думают Аристотель и, с некоторым различием, стоики.

322. Гален. О способе лечения II 7 vol. X p. 155 K. Что касается мелочности в названиях предметов, которой щеголяли некоторые философы, то ее... я сейчас не хотел бы касаться.

А сказав вполне достаточно для изложения учения об элементах, я просто называю «мелочностью» их манеру различать в родовом отношении «сущее» и «наличное» (κατὰ γένη τό τε ὂν καὶ τὸ ὑφεστός)[1].

[1] См. т.1 фрг. 60 прим. 6.

323. Гален. О бестелесных качествах 5 vol. XIX p. 476 K. {...} Стоики называют ее [сущность] первовеществом и первой сущностью, из которой Зевс создал весь космос и каждую из находящихся в нем вещей. И если тело было подобно качествам, почему и она не была качеством или не обладала качеством? Если же она не обладала никакими различными качествами, но оставалась только чистой массой (βάρος), – что, как они говорят, является неотъемлемым свойством тела, – то почему, по их словам, первовещество является чем-то простым, а не смесью? Если, как они говорят, она ограничена, наделена пределами и, вне сомнения, обрела форму (σχῆμα), то невероятно, чтобы тело, заключенное в собственных пределах, оказалось вообще безо всякой формы, – если только не принять это в виде предположения. Так что если материи было свойственно все то, что я упомянул, и все это, как они говорят, телесно, то ясно, что она не была ни бескачественной, ни простой.

323 а. Гален. О бестелесных качествах 6 vol. XIX p. 478 K. Если врач, составив из различных лекарств, обладающих собственными качественностями, другое лекарство, получает из этой смеси новую качественную определенность (ἰδίαν ποιότητα πάντων ἐχόντων, ποιὸν ἕτερον ἐκ τῆς μίξεως ποιεῖ)[1], то Зевс, как они говорят, напротив, не примешал к первой сущности ни формы, ни протяженности, ни каких-либо других свойств. Если же на самом деле они все-таки к ней примешиваются, будучи, таким образом, как это ясно, и сами вечными в своей [качественной] определенности, то почему, в таком случае, они говорят, что вечно только одно бескачественное первовещество, а все прочие качества и привходящие свойства не вечны? Дело в том, говорят они, что Зевс действует вовсе не так, как какой-нибудь ремесленник, но является таким творцом всего, который целиком простирается по всему веществу. А что касается количественной определенности божественного огня и отдельных его количественных свойств, что касается его дли-

ны, ширины и глубины, а вдобавок к этому его разумности и блаженства, – то если они назовут это «сущностями» и скажут, что они телесны, в таком случае будет ясно, что Зевс составлен из тел и что он представляет собой не что-то простое, а смесь; если же они скажут... что это не сущности» (ἀνουσίους), тогда подтвердится сказанное нами: ни привходящие свойства, ни основные качества не обладают телесной природой (τὸ μὴ σωματικὴν ἔχειν φύσιν τὰ συμβεβηκότα μηδὲ τὰς ποιότητας).

[1] См. ниже, фрг. 376 сл.; 470 сл.

324. Аэтий I 9, 2. Последователи Фалеса и Пифагора, а также стоики считали материю подвижной, изменчивой и текучей во всех отношениях.

Ср. Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов IV 13.

325. Аэтий I 9, 7. Стоики утверждают, что материя – это тело.

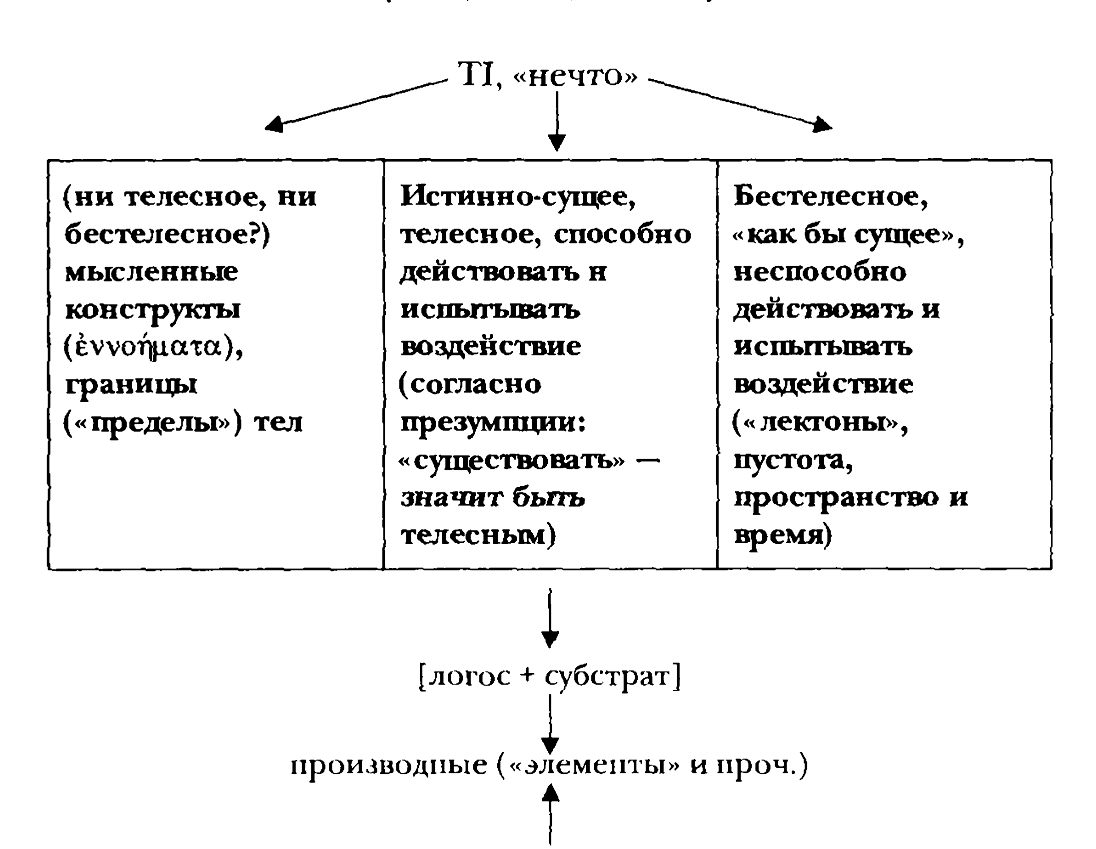
326. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 227, 23 Diels. Но поскольку кое-кто из тех, кто не слишком преуспел в философии, заявляет, что, согласно Аристотелю и согласно Платону, первовещество (ἡ πρωτίστη ὕλη) – это бескачественное тело (τὸ ἄποιον σῶμα) (из ранних авторов это заявляли стоики, а из новейших – Перикл Лидиец[1]), будет, пожалуй, уместно рассмотреть это мнение.

[1] Иначе не известен.

327. Гален. О бестелесных качествах 5 vol. XIX p. 477 K. Непонятно, как может вещество вообще не обладать ни тяжестью, ни легкостью; это столь же нелепо, как если кто-нибудь скажет, что оно одновременно и в равной мере обладает тем и другим и лишено различий в том и другом отношении. По их словам, в то время как вещество не обладает собственным качеством, каждый из четырех возникших из него [элементов] обладает качественностью {...} Но если тот эфирный огонь, из которого, как они говорят, произошли элементы и весь мир, по определению (καθ' ὑπόθεσιν) сам не обладал ни одним из этих [качеств], то как может обладать ими все порожденное, созданное и воплощенное?

328. Асклепий. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля р. 377, 29 Hayduck. И опять же, одни утверждали, что сущность только одна, а именно, чувственно-воспринимаемая, — как говорят натурфилософы (φυσικοί) и стоики.

1.2. «Нечто», «сущее», «не-нечто» [«ничто», «не-сущее»] (τινά, ὄντα, οὔτινα)



329. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля р. 301, 19 Wallies. Таким способом можно показать, что стоики поступают не слишком удачно, считая «нечто»[1] родом сущего. Ведь если «нечто» налично, ясно, что оно является и сущим. А если оно является сущим, то оно должно содержать в себе и понятие сущего (τοῦ ὄντος... λόγον). Они, однако,

хотят обойти это затруднение, установив для себя, что «сущее» сказывается только о телах. Ведь именно на этом основании они утверждают, что «нечто», — более высокий род [нежели «сущее»] и сказывается не только о телах, но и о бестелесном.

Там же р. 359, 12. Что «нечто» не является родом для всего, можно продемонстрировать следующим образом. А именно, оно должно быть родом для «единого», хотя «единое» равно ему и даже обнимает собою больше. Дело в том, что «единое» сказывается и о мысленных конструктах (ἐννοήματα)[2], а «нечто» — только о телах и бестелесном. Но мысленный конструкт, как они сами признают, не относится ни к тому, ни к другому[3].

---

[1] В стоической системе четыре «категории» (см. ниже, фрг. 369 сл.) предваряются наиболее общим (το γενικώτατον — ниже, фрг. 334) понятием — το τι. По идее, оно сказывается обо всем, что вообще обладает некоторой предметностью (материальной или смысловой), то есть обо всем, что так или иначе налично и о чем в принципе «нечто» может быть сказано (т. е. включая истинно сущее — телесное — и то, что дано «иным образом» — см. т. I, фрг. 60 прим. 6). То τι обнимает два принципиально мыслимых «рода» предметности — телесное и бестелесное, и если оно действительно открывало ряд стоических «категорий», то занимало в нем место аристотелевского сущего, не будучи им на самом деле. Вместе с тем совершенно неудовлетворительны попытки представить высшим родом (обнимающим и бестелесное) само сущее (το ον) и на этом основании говорить о реальности и даже активности бестелесного. Уже Александр Афродисийский (не говоря о более поздних доксографах) высказывал удивление по поводу того, что, с точки зрения стоиков, «сущее» сказывается только о телах, а τι — «более высокий род». Этот тезис, несомненно, был первоначальной школьной догмой. Приблизительно то же самое сообщает и Сенека (ниже, фрг. 332, ср. 371, 373): высший род — quid, а не quod est (хотя самому Сенеке представлялось более логичным признавать высшим родом quod est, это косвенно свидетельствует, что к его времени догма могла претерпеть изменения). Принципиально важно и несомненно, что лишь телесное есть *нечто сущее* в собственном смысле слова. Бестелесное (пустота, пространство, время и «лектон») налично в другом смысле — это «как бы нечто сущее» (ωσανει τι ον — SVF I 65, этот термин, относящийся в первую очередь к «идеям», εννοηματα, как к чему-то не имеющему конкретного денотата, безусловно, должен распространяться на все бестелесное — ср. *Сенека*. Письма 58, 22). «Ничто», таким образом, не тождественно «не сущему» и явно выпадает из

этого деления (ср ниже, фрг 330), ибо может обозначать лишь то, что не только не «существует», но и никаким образом не представимо («не-нечто») В этом смысле сообщение Плутарха (ниже, фрг 335), видимо, некорректно

[2]См т 1 фрг 65

[3] «Мысленные конструкты» действительно не фигурируют в нормативном перечне «бестелесных» предметностей — пустота, пространство (место), время и чистые смыслы, — но вопрос о том, являются ли они разновидностью последнего члена из этого ряда, остается открытым (они могут считаться и чем-то выходящим за пределы дихотомии телесное / бестелесное)

330. Секст Эмпирик. Против ученых I 17. И действительно, если нечто объясняется, оно будет объясняться или посредством «ничто», или же посредством «нечто» Но посредством «ничто» его объяснить нельзя, — так как, согласно стоикам, для разума эта предметность непредставима (ἀνυπόστατα ἐστι τῇ διανοίᾳ)

331. Секст Эмпирик. Против ученых X 218. Итак, они [Энесидем и Гераклит] считают время телесным, а философы-стоики утверждали, что оно бестелесно Из всего, что обозначается как «нечто», одно является телом, а другое — бестелесным, в бестелесном же насчитываются четыре вида, а именно «лектон», пустота, место и время Отсюда становится ясно, что, признавая время бестелесным, они при этом считают его предметностью, [принципиально] мыслимой как нечто само по себе [наличное] (καθ' αὑτο τι νοουμενον πρᾶγμα)

Ср там же 227, 234

332. Сенека. Письма 58, 12; 15. Этот самый общий род, то есть «сущее» (quod est), выше себя ничего не имеет, он — начало вещей, все прочее — в нем Стоики хотят поставить над ним еще один род, более широкий { } **15.** Некоторые стоики считают, что первый род — «нечто» (quid), а почему им так представляется, я сейчас разъясню В природе вещей, говорят они, одно существует, а другое — не существует Природа вещей обнимает собой и то, что не существует и только представляется нашему уму так, кентавры, гиганты и прочее, что ложно создано мыслью (falso cogitatione formatum), получает некий образ, хотя и не имеет реальной сущности (substantia)[1]

[1]Ср SVF I 65, выше, фрг 54

333. Анонимные пролегомены к «Категориям» Аристотеля p. 34 b Brandis. Существуют три самых общих омонима: «единое», «сущее» и «нечто» (ἕν, ὄν, τί). Действительно, эти три обозначения применяются ко всему, что только есть, причем Платон использует слово «единое», Аристотель – «сущее», а стоики – «нечто».

334. Филон Александрийский. Аллегории Законов III 175. А именно, «манна» толкуется (ἑρμηνεύεται) как «нечто»: это самый высокий род (τὸ γενικώτατον) существующего.

335. Плутарх. Об общих представлениях 30 p. 1074 d. Сверх того, поэтому нужно именовать «ничем» время, предикат, высказывание, импликацию, конъюнкцию, – все те вещи, которыми они пользуются более всех прочих философов, но при этом называют их «не-сущим».

1.3. Причины

336. Стобей. Эклоги I 13, 1 p. 138, 23 W. Мнение Хрисиппа. Хрисипп говорит, что причина – это то, вследствие чего [нечто происходит] (αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὅ), и причина – это сущее и тело (ὂν καὶ σῶμα), а то, причиной чего она является, не сущее и не тело[1]; кроме того, причина есть некое «потому» (ὅτι), а результат – «почему» (διά τι)[2]. А причинность (αἰτία) – это смысл причины (λόγος αἰτίου), или же разъяснение причины как таковой.

[1] См. т. 1 фрг. 89.

[2] Ср *Аристотель*. Физика II 3, 194 b 16 сл.

337. Секст Эмпирик. Против ученых IX 196–206. Итак, говорят они, если существует семя, то существует и причина, поскольку семя – это причина того, что из него происходит и рождается. Однако посевы и последующее произрастание ясно свидетельствуют, что семя существует; следовательно, существует и причина. **197.** Затем, если существует какая-нибудь природа, то существует и причина: ведь природа – это причина всего растущего или порожденного; но она существует, как это ясно из ее произведений {...} Поэтому если существует

природа, то существует и некая причина; но первое верно; следовательно, и второе верно. **198.** Или иначе: если существует некая душа, то существует и причина. Душа ведь является причиной жизни и смерти: жизни – присутствуя в телах, смерти – отделяясь от них. Но, говорят они, душа существует, поскольку и тот, кто говорит, что души нет, утверждает это с ее же помощью. Следовательно, причина существует. **199.** Кроме того: если существует бог, существует и причина. Бог – это тот, кто распоряжается мирозданием. Но, согласно общему представлению людей, бог существует. Следовательно, и причина существует. Однако даже если бы бога не существовало, причина все равно существует: ведь и то, что богов не существует, тоже происходит по какой-то причине. Поэтому из того, что бог существует или что он не существует, равным образом следует, что причина существует. **200.** То обстоятельство, что многое рождается и погибает, возрастает и уменьшается, движется или теряет подвижность, – неизбежно побуждает признать, что существуют какие-то причины для всего этого, то есть причины рождения и причины гибели, возрастания и уменьшения, движения и неподвижности. **201.** И даже в том случае, если бы эти явления не происходили реально, а только представлялись бы, все равно можно заключать к существованию причин: ведь имеется же какая-то причина, по которой эти вещи кажутся нам реально существующими, хотя и не существуют на самом деле. **202.** Более того, если не существует вообще никакой причины, то все должно будет происходить от всего, во всяком месте и вдобавок во всякое время, – что нелепо. Ведь если не существует никакой причины, то ничто не препятствует лошади возникнуть из человека. **203.** И если такого препятствия нет, то когда-нибудь и лошадь могла бы возникнуть из человека и подобным же образом, возможно, из лошади – растение. По тем же самым основаниям не будет невозможно снегу нарастать в Египте, засухе случаться в Понте, летней погоде стоять зимой, а зимней – летом. Поэтому: если из чего-то следует невозможное, то оно само должно быть невозможным. Но из несуществования причины следует много невозможного; значит, нужно признать, что и само несуществование причины относится к вещам невозможным[1]. **204.** Тот, далее, кто говорит, что причины не существует, утверждает это или безо всякой причины или по какой-то причине. Если он утверждает это безо всякой причины, то не заслуживает

доверия; к тому же отсюда следует, что ничуть не лучше одобрять это утверждение, чем противоположное ему (поскольку не указано разумной причины, по которой он считает причину несуществующей). Если же он утверждает это по какой-то причине, то сам себя опровергает, ибо, отрицая существование всякой причины, он тем самым подтверждает ее существование. **205.** Отсюда, на основании изложенного выше, с такой же убедительностью можно построить умозаключение по {схеме} логического знака и доказательства. Оно будет иметь следующий состав: «Если существует некая причина, то причина существует; но даже если и нет никакой причины, причина {этого обстоятельства} существует; но причина или существует, или не существует; следовательно, она существует»[2]. Действительно, из [реального] существования причины следует {принципиальное} существование какой-то причины, поскольку вывод не отличается здесь от ведущей посылки. **206.** А из несуществования причины вновь следует существование некоей причины, поскольку утверждающий, что причина не существует, утверждает, что она не существует, под влиянием какой-то другой причины. Поэтому и дизъюнкция, следующая за двумя условными посылками, становится истинной дизъюнкцией, так как состоит из противоположностей. И, как мы убедительно показали выше, из этих посылок выводится и общее заключение.

[1] Ср. выше, фрг. 201.
[2] Ср. выше, фрг. 268.

338. Аэтий I 11, 7. Стоики считали первую причину подвижной.

339. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля р. 420, 6 Diels. Некоторые полагают, что нет никакого неподвижного движителя, но все движущее само движется... Ясно, что этого мнения придерживаются те из старинных натурфилософов, которые приняли телесное начало (одно или больше), а из новых – стоики.

340. Аэтий I 11, 5. Стоики говорят, что все причины телесны, поскольку представляют собой «пневматические» образования.

341. Секст Эмпирик. Против ученых IX 211–212. Стоики говорят, что всякая причина есть тело, которое для другого тела становится причиной чего-то бестелесного, например: «тело» — ланцет, «для тела» — для человеческой плоти, «бестелесного» — предиката «разрезать». **212.** И опять же: «тело» — огонь, «для тела» — для дров, «бестелесного» — предиката «гореть»[1].

[1] Ср. т. I, фрг. 89.

342. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 302, 28 Kalbfl. {...} равно как не было нужды соглашаться со стоиками в том, в чем мы с ними как всегда расходимся, — в том именно, что воздействие происходит благодаря сближению и прикосновению. Лучше сказать, что не все действует через сближение и прикосновение.

343. Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона р. 841, 1 Cousin (²). Во-вторых, [сравнение с] «отпечатком печати» соответствует воззрениям стоиков, согласно которым действующее [начало] действует, а страдательное страдает телесным образом. А отпечаток неизбежно возникает при толчее, давке и стеснении и никак иначе.

344. Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 25, 5 р. 96 Früchtel. Причиной в собственном смысле называется то, что способно произвести нечто действенным путем (τὸ παρεκτικὸν τινος ἐνεργετικῶς). Но на самом деле мы говорим, что железо способно резать не только когда нечто режется, но и когда этого не происходит. Поэтому слово «способное производить нечто» (παρεκτικόν) обозначает и то и другое: и то, что действует, и то, что еще не действует, но способно действовать в потенции.

345. Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 26, 1 р. 96 Früchtel. Одни утверждают, что причины относятся к телам, другие — что к бестелесному [соответственно — стоики и перипатетики]. И одни говорят, что лишь тело — причина в собственном смысле, а бестелесное — в несобственном смысле и по подобию. А другие представляют себе все наоборот, считая, что причиной в собственном смысле является бестелесное, а тело — в несобственном.

346. Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 25, 1 p. 95 Früchtel. Из причин одни являются «предшествующими» (προκαταρκτικά), другие – «связующими» (συνεκτικά), третьи – «содействующими» (συνεργά), четвертые – «необходимыми условиями» (τὰ... ὧν οὐκ ἄνευ)[1] Предшествующие – это те, которые прежде [прочих] обладали способностью что-то произвести, – наподобие того, как красота [способна спровоцировать] любовное влечение у людей невоздержанных: но, хотя увиденное и приводит их в состояние вожделения, – эта связь не имеет необходимого характера. Связующие причины иначе именуются «самодостаточными» (αὐτοτελῆ), поскольку они способны произвести результат независимо [от прочих причин] и сами по себе (αὐταρκῶς δι' αὑτῶν). Вот как следует перечислять причины касательно научающегося. Отец – предшествующая причина научения, наставник – связующая, природа научающегося – содействующая, а время[2] выражает смысл необходимых условий.

---

[1] Нижеследующие определения Климента не вполне точны (ср. фрг. 351). Речь идет, собственно, о «разложении» сложной причинности на составные элементы. Этим преимущественно занимался Хрисипп, несомненно, знакомый с классификацией Аристотеля во II кн. Физики (194 b 16 сл.).

Всякое событие (с точки зрения степени влияния причины на появление эффекта) может быть оценено по следующим параметрам: наличие 1) вспомогательных, содействующих или сопутствующих причин; 2) предшествующих причин; 3) двух и более равнодействующих причин; 4) «безличность» события или наличие разумного субъекта действия. Все причины прежде всего могут быть разделены на *основные* и *вспомогательные* (привходящие). Основной причиной считается такая, от присутствия которой наступление эффекта зависит безусловно и непосредственно (за счет реализации существенных свойств предмета или явления – что близко к аристотелевскому пониманию природы); такая причина именуется «самодостаточной» или «самозавершенной» (αἴτιον αὐτοτελές, causa perfecta, principalis – ниже, фрг. 351; SVF II 974), поскольку без нее немыслимо произведение и сохранение определенного эффекта или, говоря иначе, она представляет собой достаточное основание определенного эффекта (если отвлечься от того, какие привходящие причины содействуют или препятствуют этому): так, круглость цилиндра является основной причиной его «катимости» при соответствующих обстоятельствах (SVF II 974). «Связующей» (συνεκτικόν) она называется потому, что реализация существенных свойств подразумевает

«связанность» пневматического субстрата в устойчивую структуру, ἕξις (ниже, фрг. 440; *Плутарх.* О противоречиях у стоиков 43, 1053 f.; *Секст Эмпирик.* Пирроновы положения III 15; ἑκτικόν – видимо, синонимически – ниже, фрг. 351; SVF II 945). Все сущее, таким образом, обязано своим существованием «связующей причине» (ниже, фрг. 440–444).

Причинность, внешняя и второстепенная по отношению к основной, сущностно не связана с ней и может лишь *способствовать* ее реализации (так, тяжесть – основная причина падения, но вызвать его могут самые разные обстоятельства: воздействие мышечных усилий, порыв ветра, напор воды и т.д.; вместе с тем, если шар можно привести в движение легким прикосновением, то при том же усилии куб той же массы может остаться на месте). Эта причинность «служит» основной, а потому называется «вспомогательной» или «содействующей» (συνεργόν). Если такая причинность выступает как совокупность предварительных условий, она называется «предшествующей» (προκαταρκτική, προηγουμένη – скорее всего, синонимы – ниже, фрг. 354 ср. 351; SVF II 945), а в момент реализации может переходить в разряд «содействующей» (в пользу такого предположения – ряд causa proxima = antecedens = anteposita = adiuvans – SVF II 974). Ясно, что хотя предшествующая причина не есть непосредственный источник эффекта, не во всех случаях мыслимо ее отсутствие. В этом пункте, вероятно, не было полной ясности. Примеры, поясняющие отношение главной и вспомогательных причин, по большей части не слишком удачны, – характерным образцом чего является текст фрг. 346.

Наконец, если некая причинность складывается из двух или более равноценных составляющих, каждое из которых неспособно самостоятельно вызвать нужный эффект, такие составляющие называются «соипричинами» (συναίτια), – например, два быка в упряжке, воины в строю и т. д. (ниже, фрг. 351; 354; SVF II 945; *Секст Эмпирик.* Пирроновы положения III 15). Понятие «соипричины» в силу своей формальности может, видимо, прилагаться к любой разновидности действующих причин.

Еще одно деление (по сути, подвид второго) вступает в силу тогда, когда основной причиной является *разумное решение субъекта* и причинность классифицируется по принципу зависимости / независимости от субъекта действия: поскольку решение есть «то, что от нас зависит», все прочее просто переходит в разряд внешней необходимости. Для всех видов функционального деления причин понятие «судьбы» (εἱμαρμένη) выражает связь компонентов причинного ряда (основные + вспомогательные, или: решение субъекта + внешняя причинность) (SVF II 976; в целом см.: *Duhot J.-J.* La conception stoïcienne de la causalité. P., 1989; *Frede M.* The original notion of cause //

Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford, 1980, p. 217–249).

Для всех видов классификации причин важно следующее. «Неизвестность» наиболее вероятна на «стыке» различных компонентов действующей причинности (причинных рядов различной функциональной значимости). Для исследователя причин это означает невозможность учесть всю причинность. Анализ сложных силлогизмов позволяет сводить известную сложную причинность к простой. Наконец, разделение причин на основные и вспомогательные (внутренние / внешние) создает «зазор», который необходим для сохранения автономии субъекта и кардинально важен в этике.

[2] Имеются в виду пространственно-временные условия, которые Климент Александрийский ошибочно зачисляет в разряд действующих причин. См. фрг. 346 а.

346 а. Сенека. Письма 65, 4; 11–12. Стоики полагают, что существует одна причина, – то, что создает (id quod facit). **11.** Платон и Аристотель перечисляют целую кучу причин, – но называют или слишком много, или слишком мало. Ведь если они считают действующей причиной то, без чего нельзя произвести [эффект], – то назвали они их чересчур мало. Тогда уж к причинам нужно добавить и время: без времени ничто не может произойти. Пусть добавят и место: ведь если негде чему-то происходить, то ничего и не может происходить. Пусть добавят движение: без него ничто не происходит и не погибает, без движения нет ни искусства, ни перемен. **12.** Но ведь мы прежде всего ищем основную и общую причину. Она должна быть простой, потому что и вещество – просто. Что же это за причина, – спрашиваем мы. Конечно, деятельный разум, то есть бог.

347. Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 27, 1 р. 97 Früchtel. «Причина», «действующее» и «то, вследствие чего» – это, следовательно, одно и то же. И если что-либо является причиной и притом действующей – это во всех случаях «то, вследствие чего». Но если что-то является «тем, вследствие чего» – это не во всех случаях причина. Дело в том, что к одному и тому же результату приводит многое, в чем реализуется конечная цель, но не все здесь является причиной. Медея не убила бы детей, если бы не пришла в неистовство; но она не пришла бы в неистовство, если бы не возревновала; а этого не было бы, если бы она не испытывала бы страсти; а этого не случилось бы, если бы Ясон не отплыл в Колхиду; а этого не

было бы, если бы не построили Арго; а не построили бы, если бы не срубили деревья на Пелионе. Во всех перечисленных обстоятельствах присутствует «то, вследствие чего», но причиной детоубийства является не все это, а только одна лишь Медея.

348. Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 31, 1 p. 100 Früchtel. Еще нужно выяснить, может ли совокупность причин приводить к одному результату. [Некоторые говорят, что так и бывает][1]. Ведь люди, собравшись в известном количестве, способны спустить корабль на воду, – чего не смог бы сделать никто по отдельности, но только вместе со всеми прочими, – если, действительно, «сопричина» представляет собой некоторого рода причину. А другие говорят, что при наличии многих причин каждая из них является особой причиной чего-то одного. В самом деле, хотя счастье (τὸ εὐδαιμονεῖν) одно, причинами его оказываются разнообразные добродетели, и подобным же образом жар или боль происходят от многих причин. Но разве эти добродетели в потенции не представляют собой нечто одно, равно как причины нагревания и причины боли? Ведь и вся совокупность добродетелей оказывается в своем роде чем-то единым и образует собой причину одного – счастья. На самом деле и предшествующие причины приводят к чему-то одному, будучи весьма многочисленны в своем роде и виде. Например, по роду это будет причина некоего недуга: озноба, слабости, сердцебиения, несварения желудка или пьянства, – а по виду – лихорадки. Связующие причины бывают только родовыми, и никогда – видовыми[2]. Ведь при том, что благоухание представляет собой нечто единое в своем роде, [вспомогательными] его причинами в видовом отношении могут быть многие вещи: ладан, роза, шафран, стиракс[3], смирна, миро. [Но *все видовые* [вспомогательные] причины благоухания сами по себе должны быть *единичными*][4]: действительно, роза благоухает совсем не так, как смирна.

---

[1] Конъектура Арнима.

[2] В том смысле, что основная причина определенного рода явлений всегда одна и та же, тогда как вспомогательные причины могут быть самыми разными.

[3] Дерево, дающее благовонную смолу.

[4] Конъектура Арнима.

349. Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 30, 1 p. 99 Fr. Некоторые причины, не являясь причинами друг друга, находятся, тем не менее, в причинно-обусловленном отношении (ἀλλήλων οὐκ ἔστι... αἴτια, ἀλλήλοις δὲ αἴτια). Например, ипохондрия, как предшествующее состояние, не является непосредственной причиной лихорадки, но может привести к ее возникновению. Точно так же и предшествующая лихорадка не является непосредственной причиной ипохондрии, но может усугубить это состояние. Подобным же образом добродетели взаимосвязаны в причинном отношении благодаря тому, что они нераздельны в силу взаимоследования[1]. Камни, составляющие арку, являются взаимообусловленной причиной предиката «пребывать», но не являются причинами друг друга, а наставник и ученик так же являются взаимообусловленной причиной предиката «преуспевать». Говорят, что одни вещи бывают взаимообусловлены в отношении одного и того же (как, например, купец и мелкий торговец являются взаимообусловленной причиной обогащения), а бывают и в отношении разного, как, например, нож и мясо: нож ведь является условием разрезаемости для мяса, а мясо – условием резания для ножа.

[1] По конъектуре Арнима ἀλλήλαις αἴτιαι τῷ μὴ χωρίζεσθαι διὰ τὴν ἀντακολουθίαν вместо ἀλλήλαις αἴτιαι τοῦ μὴ χωρίζεσθαι Fr.; см. SVF III 295 сл.

350. Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 32, 1 p. 100 Fr. С другой стороны, одно и то же может выступать причиной противоположных вещей – иногда это зависит от значительности и силы причины, иногда же – от приспособленности объекта к испытываемому воздействию (παρὰ τὴν ἐπιτηδειότητα τοῦ πάσχοντος). Наличие особой силы приводит, например, к тому, что одна и та же струна при натягивании или ослаблении издает высокий или низкий звук. А приспособленность объекта к воздействию проявляется, например, в том, что здоровых людей мед услаждает, а для больных лихорадкой оказывается горьким. Похожим образом то же самое вино одних приводит в неистовство, а других расслабляет, и одно и то же солнце воск размягчает, а грязь – высушивает.

351. Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 32, 7 p. 101 Fr. Из причин одни – предшествующие, другие – связу-

ющие, третьи – «сопричины» (συναίτια), четвертые – содействующие... Когда прекращают действовать предшествующие причины, результат сохраняется. А связующая причина – такая, при наличии которой результат наличен, а при устранении исчезает. Связующую причину они синонимически называют «самодостаточной», поскольку она способна независимо и сама по себе вызвать результат. Если эта последняя причина являет самодостаточную для достижения результата энергию, то содействующая обозначает вспомогательные и совместные с другой причиной действия. И если ничего не происходит, такая причина не называется и содействующей, а если что-то происходит, то лишь в этом случае она может считаться причиной того, что появилось. Вспомогательная причина, следовательно, та, которая реализуется в ходе появления результата: иными словами, она очевидна в том, что с очевидностью налично, и неясна в том, что еще неясно. «Сопричина» относится к роду причин в том же смысле, в каком солдат является «соратником», а юноша – «сверстником». Таким образом, если вспомогательная причина содействует связующей причине в произведении того, что происходит от этой последней, то сопричина имеет другое значение: она налична лишь в том случае, когда нет [единой] связующей причины. А именно, сопричина представима лишь в сочетании с другой [такой же причиной], которая неспособна сама по себе произвести нужный результат, и потому является «причиной вместе с [другой] причиной» (αἴτιον ὂν σὺν αἰτίῳ). Содействующая причина отличается от сопричины тем, что сопричина производит результат лишь вместе с другой причиной, которая сама по себе неспособна его вызвать, а содействующая причина, ничего не производя самостоятельно, тем не менее, сопутствует другой причине, самостоятельно производящей результат, помогая ей достичь его более быстрым путем. И как раз то обстоятельство, что содействующие причины появляются из предшествующих, лучше всего объясняет, почему они усиливают действие.

352. Климент Александрийский. Строматы I 20, 99 p. 63 Fr. [Ту причину], которая действует совместно с другой, будучи недостаточна для самостоятельного действия, мы называем содействующей и сопричиной, причем последняя называется так потому, что составляет причину вместе с другой сопричиной, а первая – потому, что сопутствует в качестве при-

чины другой причине. [Но ни та, ни другая] не способна самостоятельно произвести... нужный результат. {...} Из содействующих причин одни обладают большей силой, другие — меньшей.

353. Климент Александрийский. Строматы I 17, 82 р. 53 Fr. Насколько я знаю... многие называют причиной и «то, что не препятствует» (τὸ μὴ κωλῦον αἴτιον)... Им мы должны возразить, что в понятие причины входит произведение, действие или побуждение, а «не препятствующее» в этом смысле бездеятельно. К тому же, причина неотделима от своего действия, как, например, кораблестроитель неотделим от появления корабля, а архитектор — от строительства дома. Напротив, «не препятствующее» существует отдельно от возникающего...

354. [Гален] Медицинские определения 154–160 vol. XIX р. 396 К. [Определяются αἴτια προκαταρκτικά, προηγούμενα, συνεκτικά, αὐτοτελῆ, συναίτια, συνεργά.]

355. Гален. Против Юлиана 6 vol. XVIII A р. 279 К. Нужно сказать и о связующих причинах, по поводу которых в другом *месте мы разъясняем*, что и само название, и предмет, который обозначается этим названием, заимствованы из учения стоиков и что новейшие врачи и употребляют и называют весь этот род причин неверно, а также что и мы, часто следуя за ними, соглашаемся (чтобы не показалось, будто мы спорим из-за слов), что так нужно называть некоторые причины, но — Зевс свидетель — не того, что *уже есть* как таковое, а того, что получает свое существование в порождении (οὐ...τῶν ἁπλῶς ὄντων ἐστίν, ἀλλὰ τῶν ἐν τῷ γίγνεσθαι τὸ εἶναι κεκτημένων)[1].

Там же р. 298. И действительно, он говорит, что понимает связующую причину не иначе, как в связи с порождением чего-то *от нее самой или прекращением* вместе с нею, — разве что при этом вдруг объявляет себя стоиком (как он поступил и в других местах). Однако, сделав это, он должен будет разъяснить, какова причина не только болезни, но и здоровья, а при этом неизбежно придется сказать, что такое болезнь теплая, холодная, сухая и влажная, — чего он делать не желает. Так не болтай же тогда чепухи и не измышляй по образцу глупцов каждый раз разное, то нахваливая стоиков, то отвергая их воззрения.

[1] Вероятно, проводится различие между основной и вспомогательными причинами (которые так или иначе присутствуют в конечном результате).

356. Гален. Сводка книг «О пульсах» 9 vol. IX p. 458 K. Прежде всего, как мы сказали, нужно помнить о том, какие причины называть связующими, — потому что мы употребляем это название не в собственном смысле, а в переносном. Что касается «связующей причины» в собственном смысле, то до стоиков никто так не называл эту вещь и даже не признавал, что она существует. Но и до нас «связующими» причинами называли причины некоего порождения, а не наличия (γενέσεώς τινος, οὐχ ὑπάρξεως αἴτια).

1.4. Тело и его определение. Существуют только тела; идеи не существуют. Три рода тел

357. Стобей. Эклоги I 14, 1 p. 143, 24 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 19 Diels). Тело есть то, что обладает протяженностью в трех измерениях: в ширине, глубине [толщине] и высоте [длине][1]. Но понимается это по-разному. Так, о высоте, например, говорят иногда, что это самое большое измерение тела, а иногда, — что это только протяженность снизу вверх. И о ширине то говорят, что это второе измерение, то утверждают, что это протяженность справа [налево] или слева [направо]. Наконец, о глубине говорят иногда, что это протяженность «в себя», а иногда — что это протяженность от передней до задней поверхности. Если придерживаться первого объяснения, то ни шарообразные, ни четырехугольные и им подобные предметы не имеют ни одного из этих измерений. А по второму объяснению всякое тело имеет эти три измерения, ибо во всяком положении подпадает под это определение.

[1] Ср. *Платон.* Законы X 986 d; *Аристотель.* Физика III 5, 204 b 20; *Диоген Лаэртий* VII 135 = SVF III Аполлодор фрг. 6.

358. Филон Александрийский. О творении мира 36. Тело есть нечто объемное по своей природе, поскольку обладает протяженностью в трех измерениях. А как еще можно пред-

ставить объемное и телесное, нежели как то, что протяжено во всех направлениях?

359. Климент Александрийский. Строматы II 4, 15 р. 120 Fr. По их утверждению, существует лишь то, что может некоторым образом приближаться и прикасаться, и это они определяют как тело и сущность. А другие, возражая им, весьма осмотрительно ищут себе защиту откуда-нибудь сверху, от невидимого, по необходимости считая истинной сущностью некие умопостигаемые и бестелесные эйдосы.

360. Аэтий I 10, 5 [=] SVF I 65. Стоики, последователи Зенона, называли наши мысленные конструкты «идеями»[1].

---

[1] См. т. I фрг. 65 прим.

361. Сириан. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля р. 104, 17 Kroll. {...} А что касается единичных вещей, которые или пребывают во всеобщей текучести... или вечно рождаются и погибают, причем совокупность их сохраняется благодаря эйдетической причине... — то их можно назвать сущим (ὄντα) — как обыкновенно поступал Аристотель, — или же сказать, что только они и существуют реально (μόνα εἶναι), — как говорят стоики.

362. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 69, 19 Kalbfl. Другие отвергают природу общих предметов и полагают, что они наличны (ὑφεστάναι) только в единичных вещах, а как нечто существующее само по себе они их не рассматривают.

363. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 263. По их мнению, бестелесное не способно ни оказывать какое-либо воздействие, ни испытывать его.

364. Сириан. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля р. 105, 21 Kroll [=] SVF I 494. Точно так же, как эти божественные мужи [последователи Парменида и Пифагора, Сократ, Платон и Аристотель] не использовали [термин] «эйдос» для обозначения имен в обычном словоупотреблении (так посту-

пали Хрисипп и Архедем, а позже — большинство стоиков)... так и [термином] «идея» отнюдь не обозначался у них отвлеченный мысленный конструкт, как впоследствии утверждал Клеанф.

365. Прокл. Комментарий к I кн. «Начал» Евклида р. 395, 13 Friedlein. [*Теорема 25: параллелограммы, построенные на одном и том же основании и внутри тех же параллелей, тождественны*] Подобные теоремы, как сообщает Гемин[1], Хрисипп сравнивал с идеями (ἰδέαι). Ибо как идеи обнимают собой в ограниченных пределах становление безграничного количества вещей, точно так же теоремы описывают безграничное количество вещей в точно определенных местах. Как раз благодаря такому определению сходство и проявляется. Ведь если высота параллелей остается одинаковой, она служит доказательством того, что в бесконечном множестве параллелограммов, мыслимых на одной основе, все они будут одинаковы.

[1] Гемин Родосский, математик и астроном I в. до н.э., учившийся у Посидония. Прокл имеет в виду несохранившийся трактат Гемина *περὶ τῆς τῶν μαθημάτων τάξεως* [или θεωρίας].

366. Плутарх. Супружеские наставления 34, 142 ef. По утверждению философов, одни тела состоят из обособленных частей, как, например, флот или войско, другие — из взаимосвязанных, как дом или корабль, а третьи представляют собой нечто единое и сросшееся, как всякое живое существо... И подобно тому, как, по словам естествоиспытателей, жидкости в смеси полностью переходят друг в друга, так {...}

367. Плутарх. Об исчезновении оракулов 29, 426 а. Здесь ведь нечасто одно тело состоит из обособленных тел, как народное собрание, войско или хор. Каждому из таких составляющих, как полагает Хрисипп, свойственно жить, думать и учиться. Но невозможно... чтобы в мироздании десять различных миров... пользовались одним разумом...

368. Ахилл. Введение к Арату 14, 134. Едиными телами называются те, которые определены одним состоянием, как, например, камень или дерево. А состояние (ἕξις) — это связую-

щая пневма тела (πνεῦμα σώματος συνεκτικόν). Сложными (συνημμένα) телами называются такие, которые не связаны одним состоянием, например судно или дом: ведь первое состоит из множества досок, а второй — из множества камней. Составными называются такие, как хор. Эти последние имеют две разновидности. Одни состоят из ограниченного количества определенных тел, как хор, а другие — из неопределенных, как толпа...

1.5. Четыре категории

[Раздел, посвященный стоическим «категориям», — один из самых ответственных в SVF II; поэтому он особенно нуждается в разъяснениях. «Категории» — наиболее общие понятия, призванные характеризовать то, что так или иначе *существует* (ср. выше, фрг. 329 сл.). Аристотелевский термин κατηγορία не употребляется; речь идет о «высших родах» (πρῶτα γένη): это объясняется прежде всего составом источников — Плотин, поздние комментаторы Аристотеля (Симпликий и т. д.), — которые вольно или невольно «навязывали» стоикам свою собственную терминологию.. Обычно перечисляются 4 «категории»: 1) субстрат (τὸ ὑποκείμενον); 2) качество (τὸ ποιὸν [ὑποκείμενον]); 3) состояние, определенное «изнутри» (τὸ πῶς ἔχον [ποιὸν ὑποκείμενον]); 4) состояние в отношении (определенное «извне») (τὸ πρός τί πως ἔχον [ποιὸν ὑποκείμενον]). Ряд «категорий» выстроен так, что, в отличие от аристотелевских, каждая предыдущая «категория» раскрывается последующей. Слишком поздняя традиция не позволяет удовлетворительно решить вопрос о статусе «категорий»: при отсутствии аутентичного систематического описания спорадические упоминания той или другой «категории» (например, *Эпиктет.* Беседы IV 8, 12; *Секст Эмпирик.* Против ученых VII 227) нимало не помогают делу Тем не менее, поскольку к «категориям» явно не применимо различие по степени бытийственности, больше оснований рассматривать их как предикаты сущего в русле аристотелевской традиции. В связи с этим неубедительна попытка Арнима предложить чисто онтологическую интерпретацию на основе суждения из «Эннеад» Плотина — ниже, фрг. 371 и представить стоическую сетку «категорий» как учение о πρῶτα γένη τῶν ὄντων. Эти «категории» нельзя рассматривать как «роды сущего», между которыми имеется иерархическая онтологическая зависимость. Преимущественное значение имеет семантический момент предикации: речь идет о «родах» того, что может *высказываться* о сущем (против того, что стоические «категории» зависят от аристотелевских — Long-Sedley II, 168). О возможном отношении к «категориям» понятия τὸ τί см. выше, фрг. 329 прим. 1. Принципиально важно и несомненно, что лишь телесное есть *нечто сущее* в собственном смысле слова. Бестелесное (пустота, пространство, время и «лектон») налично в другом смысле — это «как бы нечто сущее» (ὡσανεί τι ὄν — SVF I 65; этот термин, относящийся в первую очередь к «идеям», ἐννοήματα, как к чему-то не имеющему конкретного денотата, безусловно, должен распространяться на все бестелесное — ср. *Сенека.* Письма 58, 22).

1-я «категория» обозначает «субстанцию» как «субстрат» (οὐσία – SVF II 359); 2-я – качество: родовое (κοινῶς ποιόν) и индивидуальное (ἰδίως ποιόν, ἰδία ποιότης – ниже, фрг. 374; SVF III Диоген фрг. 22), т. е. существенное свойство класса вещей или индивидуальной вещи, – то, что делает их ими самими в отличие от других (лексически выражается именами собственными, родовыми понятиями и прилагательными). 3-я и особенно 4-я «категории» характеризуют те свойства, которые приобретаются в силу реальных и внешних пространственно-временных и причинно-следственных условий (например, правое/левое, отец/сын и т. п. – ниже, фрг. 399 сл.). На фундаментальном различии безусловного и обусловленного в значительной мере базируется этика с ее аксиологией: нравственное достоинство не должно зависеть от обстоятельств и т. д. Поэтому велико искушение представить «категории» как универсальную методологическую схему, применявшуюся при анализе любых проблем логики, физики или этики Согласно этой не совсем безосновательной гипотезе, всякая мыслимая тематизация должна происходить в таком порядке: 1) существует ли «нечто»; 2) каково оно (само по себе, в некоторой абстрактной изолированности от условий своего существования); 3) каково оно в своем внутренне и 4) извне обусловленном состоянии (например, *Цицерон.* О природе богов II 3: esse deos; quales sint; mundum his administrari; ср. *Эпиктет.* Беседы IV 7, 6; IV 8, 12; *Марк Аврелий* II 9; ниже, фрг. 420). Даже если «категории» и не играли роли универсального методологического принципа, нет сомнений, что они все же применялись для анализа бестелесного (качества которого, разумеется, тоже бестелесны – ниже, фрг. 388–389). Об этом свидетельствуют попытки описывать бесконечную делимость пустоты, пространства и времени (SVF I 95–96; выше, фрг. 331; ниже, фрг. 482; 509 ср. SVF II 535; 539). «Категории» 1–2 способны выражать *лишь* абстрактные, а потому вспомогательные конструкции; «категории» же 3–4 характеризуют как раз те реальные наличные предметности (ситуации), которые можно подставлять вместо символов в логические тропы, поскольку высказывание есть сигнификат прежде всего не понятия, но некоторой данности или ситуации; они, следовательно, характеризуют предметность в ее реально-наличном бытии. Очевидно также, что наиболее универсальная 3-я «категория» (4-ю можно считать ее разновидностью) обнимает собою две первых и концентрирует в себе большинство аристотелевских категорий (ниже, фрг. 399) Соответственно, стоическая онтология (если вообще вести речь о таковой) регистрирует не «сущности» (в смысле абстрактных бытийственных единиц, отдельно взятых «субстанций»), но *наличные состояния*, или всесторонне обусловленные *явления* «субстанций»: между этими данностями и корреспондирующими «лектон» нет и не может быть полного тождества (в целом см.: *J.M.Rist.* Categories and their Uses // Problems in Stoicism. Ed. by. A.A Long. London, 1971)]

369. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 66, 32 Kalbfl. Стоики считают правильным уменьшить число основных родов, а оставшиеся принимают с некоторыми изменениями. А именно, они проводят разделение на четыре [рода]: субстрат, качественная определенность, состоя-

ние и состояние в отношении (ὑποκείμενον, ποιόν, πῶς ἔχον, πρός τί πως ἔχον). При этом ясно, что большинство родов они пропускают: это, в частности, касается количества, временных и пространственных свойств. Ибо если они действительно думают, что «состояние» включает в себя все это, — поскольку и случившееся в прошлом году, и происходящее в Ликее, и сидение, и обувание сандалий являются состояниями, относящимися к какому-то из перечисленных [родов], — то прежде всего то значительное различие, которое существует между этими вещами, словно перекрывается некоей нерасчлененной общностью самого «состояния». Затем, само это общее «состояние» подходит также и для характеристики субстрата и особенно для количества — ведь и это тоже определенные состояния.

370. Дексипп. Комментарий к «Категориям» Аристотеля I 1 p. 5, 18 Busse. Я в общих чертах понял, что никакое другое учение не вызвало больше возражений и не породило больше споров, — ибо не только стоики и платоники пытались пошатнуть эти Аристотелевы категории, но и многие перипатетики...

371. Плотин. Эннеады VI 1, 25, 1 H.-Schw. Тем, которые вводят четыре [рода сущего[1]], разделяют их четвероякo на субстрат, качественную определенность, состояние и состояние в отношении, а сверх того добавляют к ним еще общее «нечто» (обнимая, таким образом, все одним родом), можно было бы обстоятельно возразить, что они принимают общее «нечто» и на самом деле один единственный род вообще. Это «нечто» у них непонятно и неясно, а к тому же оно не сочетается с бестелесным и телами. Затем, они не оставляют вообще никаких различий, с помощью которых это «нечто» можно было бы разделить. Ведь это «нечто» является либо сущим, либо несущим...

---

[1] Плотин ошибочно понимает стоические «категории» онтологически.

372. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 94, 11 Diels. Поэтому он [Аристотель] говорил о сущем в разных смыслах, — и потому, в частности, что некоторое сущее является акциденцией по отношению к сущности, которая как

раз и характеризует субстрат. По этой же причине некоторые устранили все прочее сущее (как это сделали стоики, поступив против очевидности). А тот, кто утверждает, что прочее сущее налично в том же смысле, что и сущность, совершает еще бóльшую ошибку.

373. Плотин. Эннеады VI 1, 25, 11 H.-Schw. Итак, лучше разобрать само это разделение. Ведь поскольку они помещают субстрат на первое место, а материю в нем перед другими [родами], они тем самым то, что сами рассматривают как первоначало, помещают вместе с тем, что из этого первоначала происходит. Иначе говоря, они сводят первое и последующее в один род, хотя невозможно, чтобы в одном и том же роде одно было раньше, а другое – позже... Тем самым, как я полагаю, они утверждают, что из материи получает свое существование все прочее. Рассматривая, далее, субстрат как нечто единое, они не включают в него сущее, а разыскивают первоначала сущего. Но рассуждать о первоначалах и о сущем – это большая разница. Если же они станут утверждать, что только материя является сущим, а все прочее – страдательными состояниями материи, тогда для сущего и прочих [родов] не нужно было устанавливать один единственный род «нечто». Их учение было бы гораздо лучше, если бы они одно объявили сущностью, а прочее – страдательными состояниями, и произвели бы их разделение. Что касается, наконец, выражения «одно – это субстраты, а другое – все прочее», то субстрат ведь един и не содержит никаких внутренних различий, – разве что он делится так же, как некая масса делится на части (хотя он неделим, поскольку, по их словам, субстанция есть нечто целостное); поэтому лучше было бы сказать «одно – это субстрат».

374. Дексипп. Комментарий к «Категориям» Аристотеля I 22 p. 23, 25 Busse. По поводу этого недоумения нужно ответить, что понятие «субстрат» и по мнению стоиков, и по мнению более ранних авторов, имеет двойное значение. Одно значение – это так называемый «первый субстрат», то есть бескачественная материя, которую Аристотель называет телом в возможности. Второе значение – это качественная определенность субстрата, которая имеет общий или индивидуальный характер (τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται), а именно: медь или Сократ являются субстратом для всего, что в них

привходит или о них сказывается. Субстрат, по всей вероятности, имеется в виду и в том случае, когда речь идет об отношении, поскольку он в любом случае лежит в основе чего-то: или того, что в нем происходит, или того, что о нем сказывается (как в общем, так и в частном отношении). Всеобщей основой всего, что происходит или сказывается, выступает первая материя; а в отношении отдельных происходящих или предицируемых вещей субстратом является медь или Сократ. Итак, поскольку существуют два субстрата, многое из того, что входит в субстрат в первом его значении, «присутствует» в нем, а многое из того, что входит в субстрат во втором значении, не «присутствует» в нем, а выступает как его части[1].

---

[1] Ср. SVF II 762.

375. Плотин. Эннеады IV 7, 8(1), 11; 28 H.-Schw. Что тела способны производить то, что в их возможности, с помощью бестелесного, — ясно из следующего. Они согласятся, конечно, что качество и количество — вещи разные, — что всякое тело — это некое количество, но не всякое — некое качество (материя, в частности, лишена качества). Если, далее, они с этим согласны, они согласятся и с тем, что качественность, будучи отлична от количества, отлична и от тела. Ведь каким образом душа, не будучи количеством, окажется телом, когда всякое тело — это некое количество? {...} Поскольку, далее, как они утверждают, и материя, будучи тождественна сама себе, является телом, а с другой стороны, производит различное, когда воспринимает различные качества, — разве не становится ясно, что привходящее в нее и есть нематериальные и бестелесные понятия (λόγοι)?

1.6. Общее и индивидуальное качество, качественность (ποιόν, ἰδίως ποιόν, ποιότης)

[Учение о качествах, вне всякого сомнения, представляло собой значительный предмет затруднений внутри самой школы. Резкие суждения перипатетиков и неоплатоников свидетельствуют, что стоикам так и не удалось дать удовлетворительного для критиков объяснения того, каким образом возможно субстанциальное существование телесных качеств наряду с качествами бестелесных предметностей (ниже, фрг. 378; 389). Стоики рассматривали качества как телесную «примесь» к субстрату (учение о всеобщем «смешении», ниже, фрг. 463 сл.); с этой точки

зрения, «общим качеством» будет одинаковая «примесь», которая, таким образом, является субстанцией, – но, разумеется, не родовой (ниже, фрг. 375 ср. 362), ибо «родовое» существует лишь как понятие разума (мысленный конструкт).

По своим доксографическим характеристикам раздел (который, вероятно, лучше было бы начинать с фрг. 374) представляет едва ли не бóльшую трудность, чем раздел о «категориях». Крайняя противоречивость свидетельств делает практически невозможными унификацию терминологии и выделение «парадигматического» текста. С некоторой долей вероятности на статус последнего может претендовать фрг. 390, содержащий самую подробную классификацию. Предполагаемые терминологические различия в описании различных видов качества можно было бы (с известной ориентацией на «логику» стоического учения) в таком случае передать а) на «категориальном» уровне и б) на уровне физическом приблизительно так:

разновидности качественной определенности	**«категории»**	**физический уровень (реальное телесное существование)**
κοινῶς ποιόν	ποιὸν [ὑποκείμενον]	(?)
ἰδίως ποιόν	πὼς ἔχον [ποιὸν ὑποκείμενον]	ἕξις
ποιότης (ἰδία — ?)	πρός τί [πως ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον]	σχέσις

Более или менее очевидно, что «общее качество» есть то, которое данная субстанция разделяет с другой или другими, а «индивидуальное» качество (ср. выше, фрг. 114) тождественно совокупности уникальных существенных свойств «пневматической» структуры, взятой самостоятельно, вне отношения к чему-либо. Тогда «качественность» (ποιότης) означала бы совокупность двух первых позиций и всего многообразия вторичных, акцидентальных свойств, приобретаемых ситуативно, в отношении «к чему-то»; иными словами, – предельно конкретное и наиболее полное описание субстанции, взятой в определенный момент ее существования во всех возможных уникальных параметрах (на уровне четвертой «категории»).

Данная схема носит, однако, совершенно гипотетический характер и оставляет множество открытых вопросов. Неясно, прежде всего, почему определением для ποιόν служит наречие, а для ποιότης – прилагательное. Далее, термин ἰδία ποιότης (например, выше, фрг. 323 а; SVF III Диоген фрг. 22) предполагает соответствующую оппозицию – κοινὴ ποιότης (как экстраполяцию общих акцидентальных свойств; термин, однако, не зафиксирован). Кроме того, даже и в самой школе термины ποιόν и ποιότης, вероятно, не были вполне строгими и подчас использова-

лись как синонимы (как и у Аристотеля – например, Физика V 2, 226 a 28 сл.; Метафизика V 9, 1018 a 17; 14, 1020 b 2; 15; Категории 8 b 26 сл.). Несомненна, в частности, отмеченная доксографами многозначность термина ποιόν; даже в одном и том же контексте два термина могут выступать как взаимозаменимые (ниже, фрг. 390–391); кроме того, Гален, например, различает привходящие свойства и качественность (выше, фрг. 323 a; ниже, фрг. 377); у Симпликия (фрг. 390) встречаются прямо противоположные определения. С немалой долей вероятности можно предположить, что термин ποιότης часто используется в значении ἰδίως ποιόν (помимо нижеследующих фрагментов, возможный пример – Посидоний, фрг. 96, Edelstein–Kidd = *Стобей*, Эклоги I 17, 4, p. 177, 20 W.). Все эти обстоятельства значительно затрудняют единообразную передачу термина ποιότης (ср., напр., фрг. 389; 391; 395). К этому нужно добавить, что «состояние отношения» рассматривалось (во всяком случае, некоторыми стоиками) как нечто существующее только в мысли, ниже, фрг. 404.]

376. Плотин. Эннеады VI 1, 29, 1 H.-Schw. Качества (ποιά) у них должны быть чем-то иным, нежели субстрат (что они и подтверждают), – иначе они не помещали бы их на втором месте... Если же качества они предпочитают понимать как окачествованную материю (ὕλη ποιά), то, во-первых, логосы у них должны быть внутриматериальными (ἔνυλοι), и нечто составное образуется вовсе не при вхождении их в материю; напротив, они должны представлять собой нечто состоящее из материи и эйдоса еще до того, как они производят нечто составное [в материи]. Следовательно, они не могут быть ни эйдосами, ни логосами. Если же они предпочтут утверждать, что логосы суть не что иное, как «состояние материи» (ὕλη πὼς ἔχουσα), то ясно, что качества они тоже должны понимать как «определенные состояния» и, таким образом, относить их к третьему[1] роду. Если же [эти качества] представляют собой какое-то иное «состояние» (σχέσις)[2], то в чем тогда различие? Или, по всей видимости, в данном случае «быть в определенном состоянии» – это скорее нечто [реально] существующее (ὑπόστασις)?

[1] τρίτῳ Henry-Schwyzer; τετάρτῳ Arnim; ср. ниже, фрг. 400.

[2] Ср. ниже, фрг. 390.

377. Гален. О бестелесных качествах 1 vol. XIX p. 463 K. Существовало и учение о всевозможных качественностях и акциденциях (περὶ τῶν ποιοτήτων λόγος καὶ τῶν συμβεβηκότων ἁπάντων), – которые, как утверждают последователи стоиков, являются телами.

378. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 222, 30 Kalbfl. Стоики утверждают, что общий смысл качества (τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος) в телах объясняется различием субстанции (διαφορὰ οὐσίας), – причем это различие не может существовать отдельно и само по себе, но [либо представимо только] как мысленный конструкт[1], [либо существует] как индивидуальная [качественность] (ἰδιότης). Далее, качество не проявляет себя ни во времени, ни в степени интенсивности, но только через присущее ему самотождество, – благодаря которому и происходит появление качественности (ποιόν). Но если при этом, как учили стоики, телесное и бестелесное не может иметь никакого «совпадения признаков» (κοινὸν σύμπτωμα), то и качество не будет одним единственным родом, но по-разному налично для бестелесного и для тел, – а по этой причине должно распределяться по разным родам.

[1] ἐννόημα Kalbfleisch; ἓν νόημα Arnim = codd.

379. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля р. 360, 9 Wallies. Можно отвергнуть утверждение, что качественность (ποιότης) – это «пневма в определеном состоянии» или «материя в определенном состоянии»... Ошибается тот, кто говорит, что кулак – это «рука в определенном состоянии»: ведь кулак – не рука; скорее, он относится к руке как к субстрату.

380. Плутарх. Об общих представлениях 50, 1085 е–1086 а. Далее, они утверждают, с одной стороны, что сущность и вещество наличны [как основа] для качеств (ποιότητα), – ибо дают им приблизительно такое определение. С другой стороны, они опять превращают качества в сущности и тела. Это приводит к большой путанице. Ведь если качества обладают индивидуальной сущностью (ἰδία οὐσία), благодаря которой они называются телами и являются ими, они больше не нуждаются ни в какой иной сущности, поскольку обладают свой собственной. Если же как основа для качеств налично только то общее, что стоики называют сущностью и материей, то ясно, что они причастны телу, но не являются телами [равно как и сущностями][1]: то, что налично (ὑφεστώς) [как основа] и как нечто воспринимающее, неизбежно должно отличаться от воспринимаемого, для которого оно служит основой. Они, однако, замечают

только половину: называют вещество бескачественным, но при этом не хотят называть качества невещественными {...} **1086 а.** Некоторые из них выдвигают как доказательство еще и то, что сущность именуется «бескачественной» вовсе не потому, что она лишена всякого качества, а потому, что обладает всеми качествами[2]. Но этот довод в особенности противоречит всякому здравому смыслу.

---

[1] Конъектура Арнима.

[2] Ср. *Диоген Лаэртии* VII 137 = SVF II 580.

381. Гален. О бестелесных качествах 9 vol. XIX p. 483 K. И если всякое привходящее качество (συμβεβηκός) также является телом, то что в таком случае желают они сказать, утверждая, будто лишь тело способно делиться до бесконечности, но не форма (σχῆμα), – например, не сладость и любое подобное привходящее качество, – я имею в виду, не путем присоединения и не в смысле соотношения с тем, что обычно считается телом, но в общепринятом значении [деления]? И почему они, как я уже говорил, утверждают, что определение «протяженное в трех измерениях и обладающее сопротивлением (μετὰ ἀντιτυπίας)»[1] годится только для тел, а цвет или вкус и прочие привходящие свойства они так не определяют? Если же, далее, они утверждают, что все перечисленное является телом (пусть, говорят они, все это различно по виду, но вообще все это – тела)... тогда они должны были и любое отдельное привходящее свойство определять так же, – то есть как «телесную сущность, протяженную в трех измерениях и обладающую сопротивлением».

---

[1] Эта последняя характеристика объемного тела отсутствует у Платона и Аристотеля (ср. Законы X 896 d; Физика III 5, 204 b 20).

382. Гален. О бестелесных качествах 3 vol. XIX p. 471 K. Затруднения этого учения возрастают, если длина, ширина и глубина тела в свою очередь оказываются телами. Тем самым, на мой взгляд, в одном месте, ограниченном возможностями чувственного восприятия, возникнет бесконечное множество тел. И это множество или даже бесконечное множество тел – будет ли оно существовать вечно? И как они, кроме того, могут

утверждать, что первая сущность — из которой, по их словам, возникают и мир, и любая индивидуальная форма (εἶδος) — является бескачественной?

383. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 271, 20 Kalbfl. Но и мнение стоиков, которые утверждают, что даже фигуры (σχήματα) являются телами (как и любое качество), не совпадает с мнением Аристотеля.

384. Гален. О бестелесных качествах 2 vol. XIX p. 467 K. [Показав, что пространственные характеристики предмета и его вес не являются телами, равно как не являются ими и все прочие чувственно воспринимаемые качества — зрительные, слуховые и пр. — Гален продолжает.] Если же кто-нибудь скажет, что это и все тому подобное — каким-то образом ударяемый воздух, то хорошо добавить к этому слова Менандра:

Вот это, негодяй, тебя сгубило! [фрг. 703 Kock]

— то, что ты не представляешь все это отдельно от тела... Значит, и удар по воздуху вовсе не есть воздух.

385. Гален. О бестелесных качествах 6 vol. XIX p. 480 K. Вполне уместно заметить этим любителям споров следующее[1]. Они ведь называют телами и те движения, которые приключаются с телами и вновь прекращаются... Но если они называли их так в переносном смысле, то я и сам не стал бы на них гневаться... А если они имеют в виду собственное и буквальное значение, то ошибаются.

[1] κἀκεῖνα εἰπεῖν.. οὐκ ἄτοπα Hulser. κἀκεῖνα λοιπον οὐκ ἄτοπα, Arnim.

386. Гален. О бестелесных качествах 4 vol. XIX p. 473 K. Если свет, белизна и теплота являются телом, а всякое тело представляет собой некую арифметическую и геометрическую величину, и к тому же по природе способно увеличивать свой размер, — то почему, в таком случае, вода, освещенная и нагретая солнцем, не расширяется и не увеличивается в объеме и не нуждается поэтому в большем месте?

387. Аэтий IV 20, 2. Стоики считают звук телом — ибо все действующее или производящее нечто является телом, — а звук производит нечто и оказывает воздействие. Ведь мы слышим

и воспринимаем его, когда он проникает в орган слуха и отображается как отпечаток перстня на воске. Далее, телом является все, что приводит в движение и причиняет беспокойство. Но гармоничная музыка приводит нас в движение, а негармоничная угнетает. Также и все движимое есть тело. Но звук — нечто движимое, он попадает на ровные поверхности и отражается — наподобие мяча, попадающего в стену. Например, один звук, изданный внутри египетской пирамиды, порождает четырех- или пятикратное эхо.

388. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 209, 1 Kalbfl. Некоторые устраняли одни качества, а другие оставляли. А среди тех, кто признавал за качествами самостоятельное существование (ὑπόστασις), одни считали все качества бестелесными (как это делали старинные авторы), а другие (как стоики) считали качества бестелесного бестелесными, а качества тел — телесными.

389. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 217, 32 Kalbfl. Стоики считают, что качества (ποιότητας) тел телесны, а качества бестелесного — бестелесны. Однако они впадают в заблуждение потому, что считают причины единосущными (ὁμοουσια) произведенному эффекту, а также потому, что общее понятие (κοινὸς λόγος) причины распространяют и на тела, и на бестелесное. Но как могут телесные качества обладать пневматической сущностью, если сама пневма есть нечто сложносоставное, то есть состоящее из многого и существующее в разделенном виде, а ее единство есть нечто вторичное, так что «объединенность» (τὸ συνηνῶσθαι) не является ее сущностным свойством и не присуща ей изначально? Как, в таком случае, способна она сообщить другим вещам их [качественную] целостность (τὸ συνέχεσθαι)?

390. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 212, 7 Kalbfl. И если Аристотель и состояния единства (ἑκτά)[1] и действия оставляет за нами, академики все это оставляют вне нас, стоики же оставляют состояния за нами, а поступки и действия — вне нас, сливая, таким образом, два учения, — то Аристотель в согласии с самим собой соединил качественность с качеством[2], поскольку и то, и другое заключил в нас. А среди стоиков некоторые определяют качество (ποιόν)

трояким образом и утверждают, что два значения шире, чем «качественность» (ποιότης), а одно (вернее, часть одного) «в точности»[3], как они говорят, передает значение качественности. В частности, они говорят, что по одному определению качество – это все существующее в [видовом] различии (πᾶν τὸ κατὰ διαφοράν)[4], будь то нечто подвижное или пребывающее, устойчивое или разрушимое. В этом смысле «качеством» будет не только «благоразумный» или «выставивший кулак», но и «бегущий». По второму определению (в котором они рассматривают не движения, а только состояния) качеством является то, что они определяют как «пребывающее в различии» (τὸ ἰσχομενον κατὰ διαφοράν), – например, «благоразумный» или «выставивший [нечто]». [В-третьих, они вводят последний подвид качества, в который уже не включают то, что не обладает длительной устойчивостью; в этом смысле ни «выставивший кулак», ни «выставивший нечто» уже не являются качественностью][5]. А из этих устойчиво пребывающих состояний различия одни отличаются завершенностью («в точном значении» этого понятия), а другие – нет. Эти последние они исключают из рассмотрения, а те, которые берутся «в точном значении» и находятся в устойчивом состоянии различия, они и назвали качеством. «Точное значение» – по их словам – возникает в случае его полного соответствия качественности. Таковы, например, «грамматик» и «благоразумный»: ни один тут не имеет ни избытка, ни недостатка в отношении своей качественности. То же самое касается «любителя поесть» (φίλοψος) и «любителя выпить» (φίλοινος). Те же, чье [качество неумеренно] проявляется в какой-либо деятельности, – например, «обжора» (ὀψοφάγος) и «пьяница» (οἰνόφλυξ), – получают такие названия, поскольку определенные части тела у них особенно предрасположены к получению определенного удовольствия. Поэтому, если некто оказывается «обжорой», он во всяком случае является и «любителем поесть», но «любитель поесть» не во всех случаях является «обжорой». Если у него нет тех частей, которые обеспечивают обжорство, то и обжорство [как качество] ему не свойственно, но состояния «любителя поесть» он не *лишается*. Итак, поскольку о качестве говорится в трех значениях, то качественность в точности совпадает с качеством лишь в третьем значении последнего. Поэтому, если стоики определяют качественность как «качество в отношении к чему-либо» (σχέσις ποιοῦ)[6], это определение нужно пони-

мать в том смысле, что здесь используется третье значение качества. Итак, согласно самим же стоикам, о качественности говорится в одном единственном значении, а о качестве – в трех.

[1] Термин не используется Аристотелем

[2] Ср. Категории 8, 8 b 25 сл , Метафизика V 14, 1020 b 12 сл

[3] Ср. выше, фрг. 226–228.

[4] Ср *Аристотель*. Физика V 2, 226 а 28 сл., Топика IV 6, 127 b 25 сл , V 1, 128 b 34 сл

[5] Не приводит Арним

[6] См. ниже, фрг. 403

391. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 214, 24 Kalbfl. Но и стоики на своих же собственных основаниях могли бы выдвинуть то же самое возражение против утверждения, гласящего, что всякое качество (ποιόν) существует на основании определенной качественности (ποιότης)[1]. Дело в том, что качественности они называют состояниями единства (ἑκτά), а состояния считают присущими только единым вещам. В тех же вещах, которые существуют только благодаря соприкосновению частей (κατὰ συναφήν), как корабль, или благодаря [сочетанию] обособленных частей (κατὰ διάστασιν), как войско, нет устойчивого единства (ἑκτόν), в них нельзя отыскать никакого единого «пневматического» начала и никакой [изначальной] единой основы – так, чтобы можно было как-то обнаружить существование одного [качественно-определенного] состояния. Напротив, качество (ποιόν) можно находить и в тех вещах, которые образованы из связанных или даже обособленных частей. Как, например, один единственный грамматик, приобретя определенное качество и совершенствуя его в совместных упражнениях, устойчиво пребывает в состоянии [качественного] различия (ἐμμόνως ἔχει κατὰ διαφοράν), так и хор, заботясь о своем качестве, устойчиво пребывает в состоянии [качественного] различия. Поэтому качество существует благодаря упорядоченности и содействию определенному занятию, но при этом качество (ποιά) есть нечто отличное от качественности (ποιότης), поскольку в нем нет никакого устойчивого состояния (ἕξις). Да и вообще в сущностях, обособленных и лишенных всякого природного единства друг с дру-

гом, нет никакой определенной качественности или состояния. Если же какому-то качеству не присуща качественность, то, — могут они сказать, — качественность и качество не совпадают друг с другом и нельзя через качество передать качественность. На это можно возразить, что форма (εἶδος), будучи бестелесной, распространяется на множество вещей, сохраняя единство и тождество. Она везде и целиком существует как одна и та же. Но если так, то и одна качественность, сохраняя единство, может присутствовать в обособленных или составных качествах. Если же кто-то откажется принять это положение на том основании, что оно изгнано из учения стоиков, ему можно решительно возразить, что ни определенный распорядок, ни состояние, ни искусственное соединение или любое подобное сочетание [само по себе] не приводит к существованию качества[2].

[1] Ср. Категории 8, 8 b 25 сл.

[2] Ср. ниже, фрг. 395.

392. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 276, 30 Kalbfl. И стоики образуют качества качеств, превращая их в состояния, способные сохранять самих себя (ποιότητας ποιοτήτων... ἑαυτῶν ποιοῦντες ἑκτικὰς[1] ἕξεις).

[1] ἑκτας Arnim

393. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 237, 25 Kalbfl. Полезно представить себе и то, как эти обозначения обычно используются у стоиков. Некоторым ведь кажется, что стоики в противоположность Аристотелю считают «законченное состояние» (διάθεσις) более устойчивым, чем «состояние» (ἕξις)[1]. Повод для подобного мнения есть, хотя на самом деле это различие рассмотрено у стоиков не с точки зрения степени устойчивости, а в других отношениях. А именно, они утверждают, что «состояние» способно укрепляться и ослабляться, тогда как «законченное состояние» не может быть укреплено или ослаблено. Поэтому, разъясняют они, «прямота» прута является «законченным состоянием», хотя прут сам по себе неустойчив и может гнуться. «Прямота» ведь не может усилиться или ослабнуть, не может быть «больше» или «мень-

ше», — почему и является «законченным состоянием». Точно так же и добродетели представляют собой «законченные состояния» — и не потому, что им вообще свойственна устойчивость, а потому, что к их [понятию] нельзя добавить «больше». Напротив, искусства [науки], хотя их и трудно поколебать, все же не являются «законченными состояниями». Создается впечатление, что стоики относят «состояние» ко всей широте вида (εἶδος), а «законченное состояние» — к его завершению, к тому же предельному, причем вне зависимости от того, может ли [ее носитель] «двигаться» или «меняться» (как в случае с «прямотой» прута) или же нет[2]. Было бы еще полезнее узнать, является ли у стоиков «состояние отношения» (σχέσις) тем же самым, что «законченное состояние» (διάθεσις) у Аристотеля, — поскольку «состояние отношения» отличается от «состояния» (ἕξις) в том смысле, что одно больше, а другое меньше подвержено ослаблению. Но и в этом вопросе между стоиками и Аристотелем нет согласия. Аристотель говорит, что ненадежное здоровье — это и есть διάθεσις [ср. Категории 8, 9 а 15 сл.], а стоики не признают, что здоровье (каково бы оно ни было) является «состоянием отношения», ибо здоровье обладает свойством определенного «состояния». Ведь «состояния отношения» характеризуются чертами, приобретенными извне, а «состояния», напротив, — той энергией, которая заключена в них самих. Таким образом, согласно стоикам, видовое определение «состояний» самих по себе дается не по времени или интенсивности (ἰσχύς)[3] [проявления], но по особенному свойству и характеру (ἰδιότης... καὶ χαρακτήρ). Подобно тому, как укорененное может быть укоренено в большей или меньшей степени, но при этом обладать общим свойством укрепляться в земле, точно так же «состояние» и в устойчивом, и в неустойчивом рассматривается одинаково. Да и вообще многое из того, что по роду своему обладает неким качеством, проявляет то свое особенное свойство (ἰδίωμα), которым определяется как вид, лишь в ослабленном виде, — каковы, например, кислое вино, горький миндаль, молосская или мальтийская собачки: у всех этих вещей присутствует их родовой характер, но лишь в незначительной и слабой степени; и в той мере, в какой это зависит от присущих «состоянию» существенных черт (λόγοι), оно остается в одном единственном положении, а неустойчивость приобретает часто по другим причинам. Поэтому стоики в более общем смысле распространяют понятие «состоя-

ния» и на те неустойчивые состояния, которые Аристотель обозначает термином «устойчивое состояние», и полагают, что «законченное состояние» сильно отличается от «состояния отношения». Поэтому состояние человека, который вновь обрел здоровье, конечно, во всем отличается от «сидения» или «защиты», равно как и от всех подобных «состояний отношения». Ведь последние лишены корня и некрепки, а первые, по словам стоиков, наличны таким образом, что даже будучи «изъяты», способны, тем не менее, сохраняться [в собственном виде], поскольку это зависит от них, ибо черпают свое постоянство из самих себя и присущего им смысла (λόγος). По этой причине даже сравнительно устойчивые «состояния отношения» не называются у стоиков «состояниями». Ведь если свойство устойчивости присуще этому состоянию извне, как, например, перстню, когда он находится в рукавице, это положение (κατάστασις) не может рассматриваться как «состояние». Напротив, если осуществление качественной определенности (τοῦ εἶναι τοιόνδε) зависит от самого этого положения, тогда его можно рассматривать как «состояние» – какова, например, глина, ставшая черепком: ведь она стала такой благодаря самой же себе. Вот, собственно, как следовало изложить этот предмет.

Там же р. 284, 32. Третье мнение принадлежит стоикам, которые резко отделяют добродетели от средних искусств и утверждают, что они не могут ни усиливаться, ни ослабляться. Напротив, о средних искусствах они говорят, что они способны и к усилению и к ослаблению. Из «состояний» и «качественностей», согласно стоикам, одни не усиливаются и не ослабляются, а другие подвержены тому и другому.

---

[1] Стоики придавали этим терминам прямо противоположное значение, чем Аристотель в «Категориях» (8, 8 b 27 сл.).

[2] Иными словами, стоическая διάθεσις ближе, скорее, к аристотелевской «энтелехии».

[3] Т.е. не по внешним условиям.

394. Александр Афродисийский. О душе р. 17, 15 Bruns. Но и у тех, кто утверждает, что все является телом – то есть или веществом, или состоящим из вещества (каково мнение стоиков), – форма (εἶδος) никак не могла бы оказаться телом.

Там же р. 17, 21. Ведь если утверждать, что форма так составлена из вещества и формы, как будто эта последняя полу-

чает существование не от какой-нибудь другой формы, а лишь в сочетании с веществом, то, согласно им же самим, вещество не может оказаться бескачественным по своему собственному определению (κατὰ τὸν αὑτῆς λόγον).

Там же p. 18, 7. И разве не нелепо утверждать, что вещество, принимая в себя форму и качество (ποιότης), принимает тем самым еще какое-то вещество? А ведь нечто подобное должны утверждать те, кто говорит, что форма и качество – это внедренное в вещество тело (σῶμα ἔνυλον).

395. Симпликий. Комментарий к трактату Аристотеля «О душе» p. 217, 36 Hayd. Если и в составных вещах присутствует неделимая форма, на основании которой стоики ведут речь об индивидуальном качестве (ἰδίως ποιόν), которое разом возникает, так же исчезает и на протяжении всей жизни составной вещи пребывает одним и тем же (хотя бы отдельные части [этой вещи] в разное время возникали и погибали).

396. Плутарх. Об общих представлениях 36, 1077 d. Несомненно противоречит общим представлениям то измышление стоиков, согласно которому в одной сущности могут появиться два индивидуальных качества (ἰδίως ποιόν), и та же самая сущность, которая изначально обладала одним индивидуальным качеством, после приобретения второго равно удерживает и сохраняет оба[1].

---

[1] Формулировка очевидно неаутентична и представляет собой скорее навязанный стоикам вывод Плутарха (действительно неизбежный) из стоической концепции «воспламенения»: в определенный момент Зевс (космос) и промысл (душа космоса) сосуществуют в одной эфирной субстанции (SVF II 1064 = Об общих представлениях 1077 de); ср. ниже, фрг. 397; SVF III Диоген фрг. 33.

397. Филон Александрийский. О вечности мира 48–49. Во всяком случае, Хрисипп, самый знаменитый из них, в сочинении «О растущем»[1] приводит следующее замысловатое рассуждение. Обосновав утверждение, согласно которому в одной и той же сущности никоим образом не могут сосуществовать два индивидуальных качества (ἰδίως ποιόν), он говорит: «Для лучшего понимания представим себе [двух людей] – одного со всеми членами, а второго – без ноги; пусть полноценный чело-

век зовется Дионом, а ущербный – Теоном, и пусть затем Дион лишится одной ноги». Если выяснять теперь, который из двух погиб, то лучше ответить: «Теон». Но этот ответ подобает скорее тому, кто изъясняется парадоксами, нежели говорящему истину. **49.** Ибо как мог быть уничтожен тот, у кого не отняли более ни одного члена, то есть Теон, и как мог не погибнуть Дион, у которого отняли ногу? «Это, – объясняет Хрисипп, – неизбежно потому, что Дион, потеряв ногу, перешел в неполноценную сущность Теона, а два индивидуальных качества не могут сосуществовать в одном и том же субстрате. Следовательно, Дион должен остаться, а Теон с такой же необходимостью исчезнуть»[2].

---

[1] Рассуждение восходит, вероятно, к Эпихарму (В 2 DK); популярная версия – *Плутарх.* Тесей 23. Ср. SVF II 762.

[2] Текст, приводимый Филоном (возможно, испорченный), должен, видимо, иллюстрировать два нормативных стоических тезиса: 1) одна субстанция не может одновременно иметь два индивидуальных качества; 2) одно индивидуальное качество не может одновременно принадлежать двум субстанциям, – однако не соответствует полностью ни тому, ни другому тезису. Тем не менее, в дальнейшем изложении Филон делает логически неизбежный вывод, заявляя, что при «воспламенении» душа космоса должна погибать и сохраняется только сам космос.

398. Сириан. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля p. 28, 15 Kroll. И стоики помещают общие качества перед индивидуальными (κοινῶς ποιοὺς πρὸ τῶν ἰδίως ποιῶν).

1.7. Состояние и состояние в отношении
(πῶς ἔχοντα, πρός τί πως ἔχοντα)

399. Дексипп. Комментарий к «Категориям» Аристотеля I 38 p. 34, 19 Busse. И если кто-то помещает большинство категорий в «состояние» (как это делают стоики), то им следует указать, что они упускают значительную часть существующего, а именно, существование в определенном месте, времени, числе, пространственной величине, «быть обутым» и тому подобное. Ведь ничто из перечисленного не входит в [категорию] «состояние».

400. Плотин. Эннеады VI 1, 30, 1 H.-Schw. Что касается «состояния», то, наверное, нелепо помещать «состояние» на третьем месте (или на любом другом), поскольку всякое состояние относится к области материи. Однако они говорят, что в сфере «состояния» существует различие, поскольку, в частности, материя в определенном состоянии [сама по себе] налична так-то и так-то, а другие «состояния» наличны другим образом. Кроме того, качество есть некое «состояние» по отношению к материи, в то время как индивидуальное [качество] есть «состояние» по отношению к [общему] качеству (τὰ μὲν ποιὰ περὶ τὴν ὕλην πὼς ἔχοντα, τὰ ἰδίως δὲ πὼς ἔχοντα περὶ τὰ ποιά). Но поскольку качество есть не что иное, как «материя в определенном состоянии» (ὕλη πὼς ἔχουσα), то опять же у них «состояния» попадают в материю и пребывают в области материи. Но каким образом «состояние» может представлять собой нечто единое, если внутри него существует столь большое различие? Каким образом, например, то, что имеет длину в три локтя, и то, что является белым, попадает в один род, если первое является чем-то количественно-определенным, а второе – качественно-определенным? Как могут относиться к этому же роду [категории] «когда» и «как»? Каким образом вообще могут быть «состояниями» «вчера», «в прошлом году», «в Ликее», «в Академии»? И как вообще может быть «состоянием» время? Ведь «состояние» – это ни само время, ни пребывающее в нем, ни пребывающее в определенном месте, ни само место. А как может быть «состоянием» действие?... Пожалуй, [категория] «состояние» подходит единственно для «положения» или «обладания», но в последнем случае [лучше говорить] не о «состоянии», [а просто] об «обладании».

401. Симпликий. Комментарий на «Категории» Аристотеля p. 373, 7 Kalbfl. Но приверженцы Стои полагают, что «обладание» относится к «состоянию». Боэт[1] возражает {...}

---

[1] Перипатетик 2-й пол. I в до н э., ученик Андроника Родосского.

402. Плотин. Эннеады VI 1, 30, 21 H.-Schw. Что касается [категории] «отношение» (πρός τι), то – если бы стоики не поместили ее в один ряд с прочими [«состояниями»] – нужно было бы решить вопрос, приписывают ли они таким «состояниям отношения» какое-то самостоятельное существование (чего, как правило, не делают). И кроме того[1], если в одном и

том же роде возникла дополнительная к уже существующим вещь, то ее нелепо сочетать в один род с тем, что существовало прежде. Ведь сначала должны быть «один» и «два», чтобы могли появиться половина и удвоенное.

---

[1] ἔτι δ' H.-Schw. εἰ δ' Arnim.

403. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 165, 32 Kalbfl. В этом месте[1] стоики вместо одного рода насчитывают два, зачисляя одно в «отношение», а другое — в «состояние в отношении»[2]. При этом «отношение» они противопоставляют тому, что существует само по себе, а «состояние в отношении» — различию. Например, «отношением» они называют «сладкое» и «горькое», равно как и все то, что [Аристотель] определяет подобным же образом, а «состоянием в отношении» — «правое», «отец» и все тому подобное. А существующими в различии они называют то, что определяется как некий вид (τὰ κατά τι εἶδος χαρακτηριζόμενα). И как «существующее само по себе» и «существующее в различии» отличны друг от друга в понятии, точно так же «отношение» и «состояние в отношении» — это разные вещи. Однако логическое соотношение в этих парах имеет противоположную направленность. Ведь «видовое различие» сопутствует «самостоятельно сущему», поскольку и этому последнему свойственны определенные отличия, — например, белое и черное. Однако «существующее само по себе» не сопутствует «видовому различию», поскольку сладкое или горькое, обладая определенным отличием (благодаря которому они и определяются как такие), существуют как такие не «сами по себе», но «в отношении». А «состояние в отношении», противостоящее «видовому различию», целиком сводится также и к «отношению». Ведь «правое» или «отец» представляют собой некое отношение в связи с отпределенным состоянием. С другой стороны, сладкое или горькое, будучи «отношением», представляют собой и «видовое различие»; а «состояние в отношении» представляет собой нечто противоположное «видовому различию». Таким образом, невозможно, чтобы «состояние в отношении» было чем-то «существующим само по себе» или «видовым различием»: ведь оно существует исключительно в зависимости от отношения к чему-то другому. «Отношение», конечно, не является тем, что «существует само по себе» (поскольку это последнее не исчезает), но всецело может быть только «видовым различием», ибо рас-

сматривается в связи с определенным свойством (μετὰ... τινὸς χαρακτῆρος θεωρεῖται)... Иными словами (чтобы лучше разъяснить сказанное мною), они говорят, что [вещи] в «отношении», — это то, что неким образом расположено в соответствии со своими характерными свойствами и тяготеет к другому, а находящееся «в состоянии в отношении» — это все то, что обладает природным свойством присоединяться или не присоединяться к чему-то, не претерпевая при этом никаких перемен или изменений и будучи рассматриваемо в отношении к чему-то внешнему. Таким образом, когда нечто пребывающее в состоянии «видового различия» тяготеет к чему-то другому, оно может быть только «отношением», — как, например, состояние, знание или ощущение. Если же, напротив, оно рассматривается не с точки зрения внутреннего отличия, а исключительно с точки зрения отношения к чему-то, то оно будет «состоянием в отношении». Ведь «сын» или «правое» для своего существования нуждаются в чем-то внешнем. Поэтому, хотя бы в самих этих вещах и не произошло никакого изменения, никто не может оставаться «отцом», когда сын умер, или «правым», когда сосед ушел. Напротив, сладкое и горькое не становятся другими, если одновременно не меняется само их свойство (δύναμις). Если, таким образом, «состояния в отношении», не испытывая сами по себе никакого воздействия, тем не менее изменяются сообразно отношению к ним со стороны другого, то ясно, что их существование заключено только в «состоянии отношения» (σχέσις), а отнюдь не в «видовом различии».

Там же р. 167, 18. У них возникает еще такая неувязка: они составляют новые роды из того, что следует друг за другом, — например, род «отношение» из «качества» и «отношения». Но что касается их последовательности, то, как замечают стоики, она отнюдь не такова, чтобы из «состояния в отношении» следовало «отношение», а из «отношения» «состояние в отношении» не следовало бы. Не совпадает она и с тем, о чем говорит Боэт, критикуя стоиков...

Там же р. 172, 1. И стоики ни в коем случае не правы, утверждая, что «состояние в отношении» лишено всякого индивидуального видового различия, поскольку обладает природным свойством присутствовать или отсутствовать, не претерпевая при этом никаких изменений. Это ошибка...

---

[1] Имеется в виду категория отношения.

[2] Таким образом, Симпликий разделяет четвертую стоическую категорию на две части: πρός τι и πρός τί πως ἔχον, причем πρός τι относится к предыдущей третьей категории «состояния».

404. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 453–454. Что «состояния в отношении» на деле присутствуют только в мысли, а реального существования (ὕπαρξις) не имеют, можно показать, пользуясь положениями самих догматиков. **454.** Определяя «отношение», они единогласно говорят: «Отношение есть нечто мыслимое применительно к другому».

1.8. Первичные качества

405. Гален. О составе врачебного искусства 8 vol. I p. 251 K. Поскольку элемент (στοιχεῖον) есть нечто во всех отношениях изменчивое, разберем по порядку, какие бывают элементы, начав и здесь наше рассуждение с того, что представляется очевидным. С изменяемым изначально должно быть связано нечто, в чем оно изменяется и претерпевает перемену, — так учит ощущение и показывает сама природа вещей... Итак, если это связанное изменяется в силу перемен, то изменение неизбежно затрагивает некоторые из присущих ему качеств. Что же мешает рассмотреть все эти качества? Например, острое режет ближайший предмет, но не изменяет ни его сущности, ни его веса, хотя и разделяет этот последний, и вообще не производит никакой перемены в той сущности, которая подвергается воздействию. Да и твердость подобным же образом не может изменить объект воздействия так, чтобы он приобрел другую форму. А вот теплота и холод способны изменить всю сущность предмета. Точно так же обстоит дело с влажностью и сухостью: хотя их действие и не отличается такой быстротой, как у вышеупомянутых качеств, со временем и они изменяют вещи, на которые воздействуют. Итак, можем ли мы найти еще какое-нибудь качество, способное приводить к изменениям, или же они полностью сводятся к вышеперечисленным? И нужно ли именовать и называть «действующими» только вышеназванные качества, полагая, что именно в них заключена первичная противоположность (ἀντίθεσις), которой по преимуществу является теплота? Дело в том, что она является наиболее действенным из всех качеств, а за ней по порядку следуют холод, влажность и сухость. И более ни одно качество не способно изменять вообще никакие предметы... Те тела,

которые изначально обладают перечисленными качествами, те и являются элементами всего прочего, включая и плоть. Ими являются земля, вода, воздух и огонь, которые у всех философов, не избегающих этого вопроса, назывались элементами возникающего и погибающего. Они говорят также, что элементы превращаются друг в друга и что существует общий субстрат всех элементов.

406. Гален. О природных способностях I 3 vol. II p. 7 K. Есть немало людей, и весьма сведущих, философов и врачей, которые приписывают способность действия теплому и холодному, подчиняя им влажное и сухое как страдательные [начала]. Причины всех единичных вещей первым попытался свести к этим началам Аристотель, которому затем последовал хор из Стои. И хотя этим последним представлялось весьма разумным, что некое разрежение и сгущение[1] приводит к взаимопревращению этих элементов и что действующими началами надо сделать теплое и холодное, Аристотель придерживался другого мнения...[2]

[1] Ср. *Гераклит* B 54 DK.

[2] Ср. Физика I 5, 188 a 20 сл.

407. Плутарх. О первичном холоде 2, 946 а [=] SVF II 806. Холод ничуть не меньше, чем тепло, обладает природным свойством воздействовать на тела и изменять их. Многое под действием холода замерзает, застывает и сжимается. Сообщаемая холодом твердость и неподвижность не является чем-то слабым, но, напротив, устойчивым и прочным, благодаря силе, обладающей связующим и соединяющим напряжением (ὑπὸ ῥώμης συνερειστικὸν καὶ συνεκτικὸν ἐχούσης τόνον). Поэтому, если «лишение» есть исчезновение и прекращение противоположной способности, то многое охлаждается, сохраняя при этом еще немало теплоты. Некоторые вещи холод уплотняет и сжимает тем больше, чем больше в них теплоты, — что, например, происходит при погружении в воду [раскаленного] железа. А стоики утверждают, что пневма в телах новорожденных закаливается благодаря охлаждению и в силу этого превращения из природы становится душой, — хотя это вещь сомнительная...[1]

[1] Ср. SVF II 804 сл.

408. Гален. Об элементах согласно Гиппократу I 6 vol. I p. 469 K. Что верхняя теплота более проста, чем огонь, и что при ее появлении в материи возникает огонь, – в этом Афиней[1] согласен со всеми философами, которым он стремится следовать. Он согласен и с тем, что своего рода началом возникновения огня является бескачественная материя, которая лежит в основе всех элементов и в которой появляется верхняя теплота. И [с тем, что] если материя существует на протяжении всей вечности, будучи нерожденной и непреходящей, то все возникающее и исчезающее является ее качеством, а также [с тем, что] элемент однороден с тем, элементом чего он является. В том-то и заключено отличие элемента от начала, что начала не являются по необходимости однородными с тем, что от них происходит, а элементы всецело однородны с этим.

---

[1] Афиней из Атталии (I в. до н.э.), врач и философ (возможно, слушатель Посидония), реформатор «пневматической» медицины и основатель новой школы «пневматиков», одним из самых значительных представителей которой был Архиген (см. выше, фрг. 47; 149).

409. Гален. Комментарий к трактату Гиппократа «О природе человека» I vol. XV p. 30 K. Это[1] вовсе не элементы чего-то другого и, в частности, человеческой природы, а начала. Древние путали то и другое, так и не прийдя к ясному пониманию различия между началом и элементом, поскольку считали возможным использовать название «элемент» и применительно к началам. Но между этими двумя предметами существует очевидное различие: один из них [элементы] – это наименьшая часть целого, а другой [начала] – то, на что мысленно можно поделить эту наименьшую часть (εἰς ὃ διέλῃ τις κατ' ἐπίνοιαν αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐλάχιστον)[2]. Сам огонь нельзя, конечно, разделить на два тела и показать, что он смешан из них; точно так же обстоит дело с землей, водой и воздухом. Однако можно мысленно представить, что сущность изменяемого – это одно, а само его изменение – нечто другое, и что изменяющееся тело не тождественно происходящему в нем изменению. Ведь изменяется субстрат, а его изменение происходит соответственно смене качеств[3].

---

[1] Т.е. субстрат и привходящие качества.

[2] См т 1 фрг 85 прим 3, ср *Аристотель* О возникновении и унич тожении II 1, 329 а 5 сл

[3] Таким образом, Гален толкует стоические начала несколько в платоническом духе — как дуализм (правда, «снятый») субстрата и качеств

410. Гален. О природных способностях II 4 vol. II p. 88 K. Теплое, холодное, сухое и влажное подвержены взаимодействию и взаимопретерпеванию Самым действенным из них является теплое, вторым по способности является холодное { .} Все питаемое целиком питается за счет всего этого все смешиваемое всецело смешивается, все изменяемое всецело изменяется и пищеварение оказывается изменением и пре вращением питающего в собственное качество питаемого, и обескровливание оказывается изменением, равно как и питание, и рост происходит благодаря повсеместному распространению тела и питанию Изменение возникает прежде всего благодаря теплу, при содействии которого происходит питание, созревание и распространение всего От природного тепла качества приобретают даже избыточную силу

Там же p. 92. О том, что Эрасистрат[1] никак не использует учение Аристотеля о природе, свидетельствует перечень приведенных мнений Здесь первым был Гиппократ, вторым — Аристотель, а третьими — стоики (за тем единственным исключением, что они объявили качества телами).

---

[1] Эрасистрат Кеосский (ок 300–240), врач и теоретик медицины, работавший в Александрии, представитель «пневматического» на правления

411. Гален. О способе лечения I 2 vol. X p. 15 K. А если, призвав на этот совет философов-стоиков, мы и им доверим голосовать, то они наградят Гиппократа венком в благодарность за те мнения, которые они у него заимствуют Ведь Гип пократ первым исследовал теплое, холодное, сухое и влажное, а после него это излагал Аристотель. Получив это в готовом виде, последователи Хрисиппа вовсе не стали спорить, а заявляют, что целое смешано из этих [качеств], что они воздействуют друг на друга и превращаются друг в друга, что природа выступает как мастер, — то есть принимают все мнения Гиппократа о природе. Разве что в малости у них есть расхожде-

ние с Аристотелем Ведь если Гиппократ верно говорит, что все телесное вместе дышит и течет, а все части живых существ «сострадают» (συμπαθῆ) друг другу, то и Аристотель, и стоики принимают все это, а различие между ними состоит лишь в том, что у Аристотеля одни качества переходят друг в друга и смешиваются, а стоики предполагают, что не только они, но и сами сущности [подвержены этому]

1.9. Четыре элемента

412. Гален. Об элементах согласно Гиппократу I 9 vol. I p. 487 K. Вопрос об элементах тщательно разработан у Аристотеля в сочинениях «О небе» и «О возникновении и уничтожении», а у Хрисиппа – в сочинении «О сущности»

413. Стобей. Эклоги I 10, 16 c p. 129, 1 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 21 Diels). Мнение Хрисиппа Относительно происходящих из сущности элементов он, следуя мнению главы школы Зенона, высказывает следующее. А именно, он говорит, что существуют четыре элемента: [огонь, воздух, вода и земля, из которых образуются все животные,][1] растения, весь мир и все, что в нем находится, – и в них же разрешаются Огонь же называется «элементом по преимуществу» (τὸ δε πῦρ κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον), поскольку из него, как первоэлемента, образуется все прочее в силу изменения, и в него же, как в конечный предел, все перетекает и разрешается, но сам он не допускает перетекания или разрешения во что-то другое[2]. {Из него образуется все прочее и в него же все, перетекая, разрешается Потому и именуется элементом то, что образовалось первым и таким образом, что все прочее состоит из него и расширение и разрешение всего прочего принимается в него}[3] Соответственно этому последнему рассуждению, огонь называется элементом «в собственном смысле» (αὐτοτελῶς), поскольку он не нуждается ни в чем другом. А согласно первому рассуждению, он является элементом наряду с другими элементами, причем в первую очередь происходит преобразование огня в воздух путем конденсации (κατὰ σύστασιν), затем происходит преобразование воздуха в воду, а дальнейшее подобное сгущение в ходе третьего изменения приводит к образованию земли из воды[4] Затем, в свою очередь, когда эта последняя растворяется и растекается, первая перемена путем растворения происходит в воду, вторая – из воды в воздух, а

третья и последняя – в огонь[5]. Огнем называется все огневидное, воздухом – воздуховидное, и подобным же образом именуется все остальное. Хрисипп говорит об элементе в трех смыслах: во-первых, так именуется огонь, поскольку из него через перемену образуется все прочее и в него же все разрешается; во-вторых, так называются четыре элемента – огонь, воздух, вода, земля (поскольку благодаря какому-то или каким-то из них или же благодаря всем образуется все прочее, причем одно состоит из четырех, как живые существа и все, что существует на земле, другое состоит из двух, то есть из огня и воздуха, например луна; а из одного, то есть только из огня, состоит солнце, которое является чистым огнем); в-третьих, *так называется «элемент»* [вообще] [и все подобное элементу. По его словам, элемент][6] – это нечто изначально возникшее так, что от него по определенному пути все получает рождение и идет к своему концу, и от него тем же самым путем получает свое разрешение в него же. По его словам, об элементе можно сказать, в числе прочего, и то, что элемент является чем-то самодвижным, *началом*, *семенным* логосом (σπερματικὸς λόγος)[7] и вечной силой, имеющей такую природу, что она движется вниз к повороту, а от поворота вверх по всему кругу, уничтожая все в самое себя и из себя самой вновь восстанавливая все упорядоченно и надлежащим образом.

[Валерий Проб] Комментарий к «Эклогам» Вергилия VI 31 p. 10, 33 Keil. Из этих четырех элементов впоследствии образовалось все прочее. Так передают стоики Зенон Китийский, Хрисипп из Сол и Клеанф из Асса, а образцом для них послужил Эмпедокл из Агригента, который так пишет об элементах [B 6 DK]:

В самом начале четыре корня всего...[8]

---

[1] Конъектура Дильса

[2] Ср. Гераклит B 54 DK

[3] Комментарий, включенный Ваксмутом.

[4] Ср. SVF II 579; 581.

[5] Имеется в виду завершение мирового цикла в очередном «воспламенении».

[6] Конъектура Ваксмута.

[7] См. т. I фрг. 98; 102, SVF II 717; 744; 780, 1027.

[8] Ср т. I фрг. 102–103

414. [Юстин] О воскресении 6. Из исследователей мира, именуемых мудрецами, одни (как Платон) говорят, что вселенную образуют материя и бог... другие (как, например, стоики) – четыре элемента: огонь, вода, воздух, земля... И Платон говорит, что все создано богом из материи... а стоики – из четырех элементов, по которым простирается бог {...} Но согласно стоикам, тело возникает из смешения четырех элементов, и когда оно распадается на четыре элемента, эти последние остаются невредимыми и вновь могут, получив такое же смешение и соединение от обитающего в них бога, создать такое же тело, какое они произвели раньше.

415. Гален. О лечебном кровопускании 3 vol. XI p. 256 K. Началами рождения для всего сущего, наделенного веществом, выступают четыре элемента, которые естественным образом всецело смешаны друг с другом и воздействуют друг на друга.

416. [Гален] Введение, или врач 9 vol. XIV p. 698 K. Согласно Афинею[1], элементы человека – это не четыре первых тела, то есть огонь, воздух, вода и земля, но их качества: теплое, холодное, сухое и влажное. Из них два (теплое и и холодное) представляют собой деятельные причины, а два (сухое и влажное) – вещественные. Кроме того, у стоиков вводится еще и пятое [качество] – повсеместно простирающаяся пневма, которой все связуется и управляется.

[1] См. выше, фрг. 408.

417. Ориген. Против Кельса IV 56. Нужно будет прибегнуть к Аристотелю и перипатетикам, которые утверждают, что существует эфир и что он обладает пятой, помимо четырех элементов, природой. Против этого положения твердо выступали и приверженцы Платона, и приверженцы Стои.

418. Немесий. О природе человека 5 p. 52, 18 Morani. Стоики же говорят, что из элементов одни деятельны, а другие страдательны. Деятельны воздух и огонь, а страдательны земля и вода.

419. Аэтий I 15, 11. А другие говорят, что элементы обладают природным цветом.

420. Гален. О составе врачебного искусства 7 vol. I p. 245 K. Очередной предмет... который нужно исследовать: в каком отношении к природе находятся первичные и простейшие [ее] частицы. Поэтому речь у нас пойдет... не о целом, а о частном; рассмотрев то, что касается плоти, мы обратимся прежде всего к следующему: является ли по виду чем-то одним элемент, из которого состоит [плоть] (его вполне допустимо назвать первичной и простейшей ее частицей); или же, если это окажется не так, то каково, в этом случае, число элементов, затем, каковы они в своем обособленном существовании и каков способ их соединения. Поскольку плоть испытывает сильную боль при разрезании и разогревании, то невозможно, чтобы она состояла из элементов одного вида, которые Эпикур считал атомами. А что такой элемент [плоти] действительно не может быть одного вида, ясно из следующего. Ни один из атомов сам по себе не является по природе ни горячим, ни холодным, равно как не является ни белым, ни черным. {...} Таким образом, атому не присуще вообще никакое [определенное] качество (как и полагают отцы атомов), и все подобные качества, по-видимому, растворены в телах, так что всем атомам качество присуще лишь формально (κατὰ τὸ σχῆμα), равно как присуще «сопротивление» и тяжесть. Однако для разбираемого предмета безразлично, называть ли это «качеством» или еще как-нибудь. Ведь это касается всех атомов, о которых шла речь и которые не отличаются друг от друга по виду, — в отличие от гомеомерий у тех, кто предполагает их существование, или четырех элементов у тех, кто принимает нечто подобное. В частности, Гиппократ говорит: «Я утверждаю, что если бы человек был един [по составу], он бы не чувствовал боли», — и это абсолютно правильно. Ведь единовидное не превращается в другое в силу отсутствия того, во что оно могло бы превратиться. Непревращаемое, далее, является неизменяемым и не подверженным страданию, а то, что не подвержено страданию, не испытывает и боли. Итак, из приведенных выше посылок следует то заключение, что однородное не подвержено страданию. А из него, в свою очередь, может следовать такое рассуждение: «Если бы элемент был чем-то однородным, то ни в каких случаях и никогда не испытывал бы боли; однако он испытывает боль; следовательно, элемент не является чем-то однородным». Если бы, далее, нужно было составить рассуждение относительно плоти, то оно строилось

бы следующим образом: «Если бы плоть состояла из однородного элемента, она никогда не испытывала бы боли; но плоть испытывает боль; следовательно, она состоит не из однородного элемента». То же самое рассуждение можно выразить и другим способом: «Если бы плоть состояла из не подверженного страданию элемента, она бы не испытывала боли; но она испытывает боль; следовательно, она не состоит из элемента, не подверженного страданию».

Если же утверждать, что элементов больше, но при этом они неизменны, то и в этом случае то же самое рассуждение выражается тем же самым образом: «Если плоть составляют не подверженные страданию элементы, она не будет испытывать боли; но она испытывает боль; следовательно, плоть не составляют элементы, не подверженные страданию». Несомненно, что первое из приведеных рассуждений опровергает учение об атомах, о несвязанных и мельчайших частицах, а второе опровергает учение о гомеомериях и мнение Эмпедокла. Итак, согласно этому рассуждению, тела должны состоять из четырех элементов, которые не превращаются друг в друга.

Теперь пора перейти к тому рассуждению, которое, как можно надеяться, открыло самую значительную часть того, что исследуется, а именно, показало, что составляющие плоть элементы, вне сомнения, не могут быть не подвержены страданию. А те, кто утверждает, что боль возникает в результате соединения всех тех тел, которые они считают элементами природы всего сущего, не смогут возразить на то, что установлено этим рассуждением. Действительно, каким образом не подверженное страданию может испытывать боль, — это невозможно понять и тем более невозможно подтвердить с помощью чувств.

Если пальцы сцепить друг с другом, а потом опять расцепить, то ни сцепление, ни расцепление не причинит боли. Боль связана со страданием. Но то, что соприкасается, не испытывает страдания, — хотя вообще страдательное состояние присуще обоим участникам [соединения] в силу полного изменения или разрыва связи. Но поскольку ясно, что ни в одном из тел, пребывающих в [этом] страдательном состоянии, ни соединение, ни разделение не вызывает боли, то едва ли оно вызовет ее в том, что не подвержено страданию... Таким образом, неизбежно получается, что способное испытать боль дол-

жно быть чем-то страдательным и чувственно-воспринимаемым.

Однако здесь вовсе не необходимо чувствующее начало, состоящее из первичных чувств, а довольно одного страдательного. Чувствующее может появиться в определенное время и будет подвержено превращению и изменению. Ведь поскольку допустимо предполагать бесконечное число изменений и слияний элементов, то бесконечно [разнообразными] будут и индивидуальные свойства отдельных тел, причем многие из них, вполне вероятно, будут недоступны ощущению, а из доступных ему одни будут чувствоваться лучше, а другие хуже.

421. Цицерон. О природе богов III 14, 35–37 [=] SVF I 501. Однако ваши, Бальб, по обыкновению сводят все к огненной силе, следуя, как я думаю, Гераклиту... По *вашим словам*, всякая сила причастна огню (omnem vim esse igneam), так что и живые существа, когда в них ослабевает тепло, умирают, и во всей природе живет и здравствует лишь то, что сохраняет в себе тепло... **36.**... Вы, я полагаю, убеждены, что в природе и в мире единственный внутренний[1] носитель жизни – это огонь... Если огонь есть живое существо сам по себе, без примеси какой-либо иной природы, и если он, находясь в нашем теле, наделяет нас способностью ощущать, то невозможно, чтобы сам он не обладал ощущением... Выходит, таким образом, что даже огонь вы не можете сделать вечным. **37.** Так что же? Разве не сами вы утверждаете, что всякий огонь нуждается в пище и никак не может сохраняться без пропитания: ведь питаются же водой солнце, луна и все прочие звезды – одни пресной, другие морской?

---

[1] intrinsecus – Arnim; extrinsecus – codd.

422. Филон Александрийский. О видении ангела р. 616 Aucher[1]. Слово «херувим» означает «образ» или «пламя»... «Пламя» же потому, что они устраняют лишенность порядка или бесформенность материи, приводя ее к порядку и, соответственно, бесформенное к форме, а неупорядоченое – к упорядоченному. Дело в том, что таковы были способности огня не разрушительного, а созидательного, благодаря которому возникли все художественные произведения. По этой причине, как мне представляется, и некоторые философы утверждали,

что творческий огонь идет по пути произведения семени для последующего порождения. И поскольку это обширное кольцо света бывает доступно даже телесным очам, то в вещах невидимых для стремительного умственного взора тем более очевидна та природа, которая создает и оформляет материю.

[1] *Латинский перевод сохранившейся армянской версии.*

423. Августин. О Граде Божьем VIII 5. Ведь некоторые из них, например эпикурейцы, полагали, что из неживых вещей могут происходить живые, а другие – что из неживого может происходить и живое и неживое, но от тела только тела. В частности, стоики считали огонь – то есть тело, один из тех четырех элементов, которые образуют этот видимый мир, – и живым, и разумным, и творцом как самого мира, так и всего в нем существующего; и этот же самый огонь они считали богом.

424. Гален. О различии пульсов III 6 vol. VIII p. 672 K. Врачи и философы, специально разбиравшие вопрос о воздухе, отнюдь не считают воздух чем-то совершенно пустым, но одни (мнения которых придерживаемся и мы) считают его цельным и совершенно сплошным телом (ἓν σῶμα... συνεχὲς ἑαυτῷ πάντῃ), нигде не имеющим разрывов и пустот; другие же считают его многочисленными телами в пустоте, мельчайшими и первичными, которые носятся, сталкиваются и отталкиваются, не переплетаясь, тем не менее, и не соединяясь друг с другом.

Там же p. 673. Вообще нет никакой пустоты в мире, как нет ее и ни в какой области мира. Ведь если в мире вообще нет пустоты, то каким же образом будет существовать пустота в отдельной области?

Там же p. 674. [Врачи-пневматики] считают, что в мире нет никакой пустоты, но вся сущность представляет собой неразрывное единство (ἡνῶσθαι τὴν ὅλην οὐσίαν ἑαυτῇ).

425. Аэтий IV 19, 4 ([Плутарх] Мнения философов 902 e). Стоики говорят, что воздух не состоит из отдельных «кусочков» (θραῦσμα), но скорее представляет собой неразрывное единство (συνεχὴς δι' ὅλου) и не имеет пустот. Испытывая удар пневмы, воздух приобретает равномерные кругообразные движения, которые не имеют предела и распространяются до

тех пор, пока не захватят весь окружающий воздух, – подобно тому, что производит камень, упавший в бассейн. Но [вода] расходится кругами, а воздух – сферообразно[1].

---

[1] «Механика» этого взаимодействия используется для объяснения чувственного восприятия. См. SVF II 863 сл.; ос. 872.

426. Гален. О смешении и свойствах простых лекарств I 24 vol. XI p. 423 K. Итак, кто только не говорил, что воздух состоит из тончайших частиц, поскольку он очевидным образом дробится на мельчайшие частицы и легко проходит через более плотные тела. Или же, если мельчайшие частицы воздуху приписывают по какой-то иной причине, то и это нам объясняют весьма ясно. Но мы, конечно, не скажем (как сказали бы вожди другого учения), что воздух состоит из мельчайших телец, поскольку на деле он есть нечто неразрывное и цельное и нигде в нем не заключено никаких пустот. Применительно к такой природе тела мельчайшие частицы представимы лишь в связи со способностью быстро делиться на мелкие части. Но даже если именно по этой причине воздух состоит из мельчайших частиц, то из них вовсе не будет состоять весь огонь. Ведь, конечно, и медь, и железо, и камень, и дерево, и вообще все, что может гореть, – это огонь, но отнюдь не состоящий сейчас из более мелких частиц, чем раньше. А вот языки пламени, будучи другим родом огня, действительно состоят из мельчайших частиц...

427. Гален. О смешении и свойствах простых лекарств IV 2 vol. XI p. 626 K. Однако воспламененный воздух становится языком пламени, а земля – углем; но вода, даже сильно подогреваемая, не становится ни пламенем, ни углем в силу природной влажности. Пламя же и уголь представляют собой виды огня...

428. Гален. О смешении и свойствах простых лекарств I 14 vol. XI p. 405 K. Я имею в виду тонкую сущность, частицы которой разделены пустыми промежутками, – притом, что мы, конечно, знаем и всегда помним, какой смысл имеют [слова] «пустое пространство» у тех, кто говорит о единстве сущности, – то есть, что это пустое пространство не представляется таким, как у Эпикура и Асклепиада[1], но во всех тонких телах заполнено воздухом.

[1] Асклепиад из Прусы (Киос) в Вифинии, врач-эпикуреец 1-й половины I в. до н.э.; ср. *Страбон* XII 4, 9.

429. Плутарх. О противоречиях у стоиков 43, 1053 ef. Хрисипп говорит, что воздух от природы есть нечто темное [непрозрачное], и приводит этот довод в пользу того, что изначально он был и холодным, утверждая, будто его темность противоположна яркости, а холодность – теплоте огня. Высказав это соображение в первой книге «Физических исследований», в сочинении «О состояниях [структурах]» он вновь заявляет, что состояния, – это не что иное, как [сгустки] воздуха (ἀέρας) **[следует текст фрг. 449].**

Плутарх. О первичном холоде 17, 952 с. Но и Хрисипп, полагая, что воздух изначально был холодным, поскольку был темным, упомянул только рассуждения о том, что вода гораздо дальше удалена от эфира, чем воздух, и решил привести кое-какие возражения: «Так, – писал он, – можно было бы сказать, пожалуй, что и земля поначалу была холодной, потому что дальше всего отстояла от эфира»; это мнение он отбросил как очевидно бездоказательное и нелепое. Но с моей точки зрения и холодность земли можно объяснить достаточно достоверно и правдоподобно; поэтому я и начал с того довода, которым чаще всего пользовался Хрисипп в вопросе о воздухе. Что же это за довод? То, что изначально было темным, то изначально было и холодным.

430. Плутарх. О первичном холоде 9–11, 948 d — 949 с. Поскольку огонь вместе и горяч, и ярок, то противоположная огню природа неизбежно является холодной и темной. Как яркому противоположно темное, так горячему – холодное, и как темное уменьшает возможности зрения, так холодное – осязания; напротив, теплое обостряет способность осязания, а яркость – зрения. **948 е.** Значит, то, что изначально является темным по природе, то изначально является и холодным. А что воздух изначально есть нечто темное, не ускользнуло от поэтов, поскольку они и темноту называли воздухом: «Воздух был плотным среди кораблей, и луна с неба не светила» [Одиссея IX 144–145]. И еще: «Объятые воздухом, бродят они по всей земле» [Гесиод. Труды и дни, 255]. И еще:

Быстро и облак отвел, и мрак ненавистный рассеял;
Солнце с небес засияло, и битва кругом осветилась

[Илиада XVII 649–650 пер. Н.И.Гнедича]

Самый темный воздух они называют словом «мрак» (κνέφας), разумея под этим, как представляется, отсутствие света, а сгущенный и уплотненный воздух – «облаком» (νέφος), как противоположность свету. И то, что называют мглой и туманом[1], и вообще все, что препятствует зрительному восприятию света, все это – разновидности воздуха. Что же касается невидимой и бесцветной (τὸ ἀειδές... καὶ ἄχρωστον) части воздуха, то ее стали называть «Аидом»[2] и «Ахеронтом». **948 f.** И подобно тому, как при отсутствии света воздух делается темным, точно так же при удалении тепла остается лишь холодный воздух и ничего более. Именно по причине своей холодности такой воздух называется «Тартаром»: в частности, Гесиод определенно говорит о «состоящем из воздуха» [«мрачном»] Тартаре [Теогония 119], а холодный озноб и дрожь обозначают «быть как в Тартаре» (ταρταρίζειν)[3]. Вот, собственно, к чему сводится эта точка зрения.

10. А поскольку уничтожение – это некое превращение уничтожаемого в свою противоположность, **949 a.** рассмотрим, хорошо ли сказано: «Смерть огня – рождение воздуха»[4]. И впрямь, огонь умирает подобно живому существу – гасят ли его специально, или он потухает сам собой; и как раз угасание со всей очевидностью свидетельствует о его превращении в воздух Ведь дым – это разновидность воздуха, а согласно Пиндару, который говорит:

.. огонь. .
Всю ночь бьет воздух душистым дымом

[Истмийские оды 4, 68 пер. М.Л.Гаспарова]

– еще чад и испарение. И действительно, когда пламя слабеет из-за отсутствия пищи (например, в светильнике), видно, как его верхняя часть переходит в неяркий и темный воздух. И пар, который поднимается [от тела], когда после горячей ванны или бани обливаются холодной водой, достаточно свидетельствует о превращении уходящего тепла в воздух, – поскольку он по своей природе противоположен огню. **949 b.** Отсюда следует, что изначально воздух является темным и холодным.

11. Далее, из всего, что происходит в телах под воздействием холода, наибольшей крепостью и силой отличается замерзание – когда вода [переходит в другое] состояние под действием воздуха. Вода, сама по себе текучая, жидкая и неустойчивая, сжимается и застывает, сдавленная холодом воздуха. Потому-то и говорят:

Если за Нотом подует Борей, непременно заснежит
[Каллимах фрг. анон. 384 Schneider]

Дело в том, что когда южный ветер соберет влагу, словно материал, северный схватывает ее и замораживает. Это особенно хорошо видно по снегу: **949 с.** он тает, когда из него уходит принятый им легкий и холодный воздух. А по утверждению Аристотеля [фрг. 212 Rose] куски свинца размягчаются и текут даже под воздействием сильного холода и зимой — при условии, что поблизости от них находится вода: вероятно, холод воздуха, сжимающий частички свинца, разламывает и разбивает их

[1] Ср *Платон.* Тимей 58 d
[2] Ср SVF II 1076
[3] Ср SVF II 563.
[4] *Гераклит* В 76 DK

431. Гален. О смешении и свойствах простых лекарств II 20 vol. XI p. 510 K. *И ясно, что отсюда они и позаимствовали* важнейший предмет исследования, который вызывал разногласия среди самых значительных философов, причем Аристотель и его сторонники считали воздух теплым[1], а стоики — холодным.

[1] Ср Физика III 5, 204 b 27 сл , Метафизика VIII 7 1049 a 26 сл

432. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения р. 124, 9 Bruns [к главе «О том, что качества не являются телами»[1]] Ведь если качества являются телами, и свет — качеством, и, как им представляется, телом { }

Там же р. 132, 30 [к главе «Против тех, кто производит зрение от напряжения воздуха»[2]]. Если же они говорят, что [солнечный] свет является телом и смешался с водой и со всем прочим, то все это рассуждение очевидным образом окажется пустым, если обнаружится, что свет не является телом. Ведь если допустить, что свет, будучи телом, обладает давлением (ἐπέρεισις), то, если он не оказывается телом, ясно, что он не будет и оказывать давления. И если действительно свет существует благодаря отделению, то почему он не соединяется с холодом воды и не перестает тем самым существовать как свет?

Ведь во льду должно быть меньше света, как и теплоты. Если же свет – это отделяющийся воздух, то невероятно, что он не соединяется с пневмой воды, застывающей и превращающейся в лед.

Там же р. 138, 2 [к последней главе «Против утверждающих, что зрение происходит посредством истечения из того и другого»] И по их мнению свет – это тело **[следует глава «Свет – не тело»]** Если свет – это тело, то он представляет собой огонь или истечение огня, и это сияние они и называют третьим видом огня.

Там же р. 139, 1. Если же тьма – это тело, то воздух, в котором возникает свет, или, являясь цельным телом, будет принимать в себя свет (и таким образом тело будет проходить сквозь тело), или будет иметь поры, через которые проходит свет. А если света нет, что же происходит с этими порами: будут ли они заполнены каким-то другим телом, или куда-нибудь переместятся? Получается, что тьма неизбежно окажется тоньше не только воздуха, но даже и самого света, поскольку уступает ему и отодвигается от него. Но что, по их мнению, могло бы оказаться тоньше света?... Если же воздушные поры остаются пустыми при наличии тьмы, то, согласно их мнению, окажется, во-первых, что пустота в мире будет существовать актуально (ἐνεργείᾳ) (чего они не хотят), затем, ночи будет свойствен даже более тонкий воздух, поскольку он содержит в себе пустоты (а представляется, что в это время воздух делается более плотным), и, наконец, свет будет не отдельной и самой тонкой частью воздуха (как они говорят), а чем-то противоположным.

---

[1] Написана против стоиков в целом.

[2] Написана против Хрисиппа персонально.

433. Гален. Комментарий к соч. Гиппократа «Об эпидемиях» (кн. VI) комм. 4 vol. XVII B p. 161 K. [=] 545. Чистая вода кажется светлой не потому, что на нее извне падает какое-то яркое сияние, а благодаря изменению, которое производит попадающий в нее свет. То же относится и к самому воздуху: по своей собственной природе он отнюдь не является светлым и ночью остается совершенно таким же [как днем]. Но благодаря тому, что на верхние его границы попадает солнечное сияние, он целиком изменяется и становится другим, сохраняя

при этом внутреннюю цельность. А что в воде или воздухе остаются какие-то пустоты, – это соответствует мнению Эпикура или Асклепиада[1] об элементах. Аристотель[2] и стоики, напротив, убеждены, что в мире нигде нет никакой пустоты, но все наполнено телами. Точно так же они, например, считают, что в пемзе промежутки между землистыми перемычками никоим образом не являются пустыми: в них, говорят они, содержится воздух[3]. В воде же нет такого поροообразующего элемента, как в пемзе, и она во всех отношениях сохраняет внутреннюю цельность.

Плутарх. О лике на диске луны 18, 930 f. А сам воздух, по их словам, насыщается солнцем не посредством примешивания каких-то истечений или лучей, а путем перемены и превращения благодаря толчкам и трению.

---

[1] См. выше, фрг. 428.

[2] Ср. Физика IV 7, 213 b 30 сл.; О возникновении и уничтожении I 8, 326 b 21 сл.

[3] Ср. *Порфирий.* Комментарий к «Категориям» Аристотеля, CAG IV 1 p. 134, 8 Busse.

434. Плутарх. О противоречиях у стоиков 42, 1053 е. Иногда Хрисипп называет воздух стремящимся вверх и легким... Во второй книге сочинения «О движении» он говорит, что огонь, поскольку он лишен тяжести, стремится вверх, равно как и воздух, и подобно тому, как вода тяготеет к земле, воздух близок к огню[1], но... **[следует текст фрг. 435]**

---

[1] Ср. т. I фрг. 495.

435. Плутарх. О противоречиях у стоиков 42, 1053 е. В «Физических положениях» он склоняется к другому мнению, а именно, что воздух сам по себе не обладает ни тяжестью, ни легкостью.

436. Схолии к «Олимпийским одам» Пиндара 1 е 7 Drachmann. {...} следуя взгляду философов, которые решительно склонялись к тому, что остальные три элемента происходят именно из воды. Тонкая ее часть, говорят они, стала воздухом, более плотная, сгустившись, землей, и, наконец, утончающийся огненный эфир стал огнем.

437. Филон Александрийский. О вечности мира 18. Хаос, как полагает Аристотель, – это место[1], поскольку принимающее неизбежно предшествует [принимаемому] телу. А из стоиков некоторые считали хаос водой, полагая, что он получил это свое имя от слова «излияние» (χύσις)[2].

[1] Ср. Физика IV 1, 208 b 30 сл.

[2] Ср. SVF I фрг. 103–104.

438. Гален. О смешении и свойствах простых лекарств IX, 1 vol. XII p. 165 K. Слово «земля» имеет одно общепринятое значение (σημαινόμενον) для всех, а другое – только для философов, когда они говорят, что элементами тел являются земля, вода, воздух и огонь. Землей они называют крайне сухое и холодное тело. По их мнению, ни одно из составных тел не образовано целиком землей-элементом; тем не менее, как они говорят, преимущественно из этой земли состоят такие тела, как адамант и камни. Да и вообще, чем большей телесной твердостью отличается нечто, тем ближе оно по своим свойствам к земле... Согласно значению, принятому у философов, могут быть выделены три разновидности земли: одно в ней является камнем, другое – металлическим телом [рудой], а третье – это обрабатываемая земля. Разногласия между ними возникли по поводу текучих [плавких] рудных тел, каковы медь, олово и свинец: некоторые говорят, что они содержат в себе больше воды, чем земли... К этому надо только добавить, что приведенное выше деление землевидных тел на камни, рудные тела и обрабатываемую землю не учитывает природные [органические] в собственном смысле тела. Если прибавить их, то «землевидными» по сущности нужно будет назвать и всякое дерево, и всевозможные части плодов, равно как и животных: такими частями плодов будут и косточки оливы, и косточки винограда, и скорлупа ореха, и многое тому подобное, а у животных – кости, рога и зубы.

1.10. Пневма, напряжение, состояние [структура] (πνεῦμα, τόνος, ἕξις)

439. Гален. О количестве 3 vol. VII p. 525 K. Утверждать, будто нечто воздействует на себя самое или проявляет активность относительно себя же самого, – это противно здравому

смыслу. То же самое относится и к «связыванию» себя же самого. Поэтому те, кто тщательнее всех исследовал связующую силу, то есть стоики, объявляют связующее (τὸ συνέχον) одним, а связуемое – другим. А именно, пневматическая сущность (πνευματικὴ οὐσία) – это связующее начало, а вещественная (ὑλική) – связуемое. Поэтому, говорят они, воздух и огонь связуют, а земля и вода связуются.

440. Гален. О количестве 3 vol. VII p. 526 K. Итак, каким образом рассуждение неизбежно приводит к нелепости, если мы примем, что все существующее нуждается в связующей причине, – я тебе сейчас покажу. И в самом деле, связующую причину, какова бы она ни была (ведь последователи Герофила[1] вообще отказываются ее признавать), они сами относят к сущему, или же к не-сущему? Если это нечто не-сущее, то я дивлюсь мудрости мужей, если они и впрямь утверждают, что все сущее нуждается в чем-то не-сущем. Если же связующую причину они относят к сущему, то пусть они вспомнят, что все сущее, как они сами сказали, для своего бытия нуждается в связующей причине. Тогда выйдет, что эта самая причина для своего появления будет нуждаться в другой причине, а другая – в следующей и так до бесконечности. Но если они станут утверждать, что из всего сущего одно нуждается в какой-то другой причине для своего бытия, а другое обладает бытием из себя самого, то пусть знают, во-первых, что они уже не придерживаются начального высказывания... Во-вторых, им нужно более обстоятельное рассуждение, чтобы показать, почему одно нуждается, а другое не нуждается, чем чтобы показать, что собой представляет каждое из двух. Между тем, ни большинство последователей Герофила, ни более поздние стоики не приводят никакого доказательства того, что пневма и огонь связуют и самое себя и все прочее, а вода и земля нуждаются в ином, связующем, начале. Нечто подобное можно было бы высказать, руководствуясь поверхностным впечатлением о том, что крепкое, твердое и плотное связует само себя, а нежное, мягкое и податливое нуждается в ином, связующем начале. Однако мужи, убежденные в том, что их предположение достойно доверия, не только не приводят никакого доказательства, но даже не чувствуют, что это утверждение содержит в себе противоречие. Ведь то, что тоньше, мягче и податливее всего прочего – то есть огонь и воздух – является, как они говорят, причиной

крепости и твердости земли. Таким образом, получается, что одна вещь наделяет другую тем, чем сама не обладала, — [особой] силой, природой, энергией или качеством. Но ведь совершенно ясно, что огонь не только ничего не связует, но, напротив, все разъединяет. Против этого положения стоиков я уже высказался более пространно в другом месте.

---

[1] Герофил Халкедонский (кон. IV–III вв. до н.э.), известный врач-анатом, установивший различие между нервами, мускулами и артериями.

441. Александр Афродисийский. О смешении р. 223, 25 Bruns. Если положение вещей таково, то как может оказаться истинным, что мироздание объединено и связано благодаря некоей простирающейся по нему пневме? Это утверждение обоснованно в том случае, если во всех телах благодаря пневме возникает одинаковая связность (συνοχή); но на деле все обстоит не так: одни тела являются сплошными (συνεχῆ), другие — дискретными (διωρισμένα). Поэтому более обоснованным было бы утверждение, что каждое из тел обладает единством и цельностью благодаря индивидуальной форме (ὑπὸ τοῦ οἰκείου εἴδους συνέχεσθαί τε καὶ ἡνῶσθαι... πρὸς ἑαυτό), которая сообщает бытие каждому из них (καθ' ὅ ἐστιν αὐτῶν ἑκάστῳ τὸ εἶναι), и что «сочувствие» (συμπάθεια) между ними сохраняется благодаря «общности» материи (διά τε τὴν τῆς ὕλης κοινωνίαν) и природе, свойственной окружающему божественному телу, нежели чем благодаря связующей пневме. В самом деле, что это за напряжение (τόνος) пневмы, связуемое которым тело обладает цельностью (συνέχεια) относительно своих собственных частей и соединено с прилегающим? Выходит, что пневма, на которую нечто воздействует, благодаря своей природной предрасположенности (εὐφυΐα) к этому, связанной с тем, что она не может оказывать сопротивление движущему из-за склонности к претерпеванию (δι' εὐπάθειαν), приобретает хоть какую-то силу только посредством совокупного движения. Будучи восприимчивой по своей природе, пневма является влажной и легко делимой, так что все, к чему она примешана, поэтому чрезвычайно легко разделяется... И если связующая тела пневма является причиной того, что они не распадаются, а сохраняются, то ясно, что те из тел, которые распадаются, не имеют связующей пневмы. И как вообще при делении возможно

сохраниться природе тел, если деление представляет собой разделение соединенного, а все соединенное, согласно их мнению, все равно остается вместе, даже если разделено? И разве отсюда с очевидностью не следует, что прилежащее одно к другому и способное легко отделяться одно от другого точно так же соединено [пневмой], как и непрерывно-цельные тела, не способные без деления когда-либо отделиться друг от друга?

442. Александр Афродисийский. О смешении р. 224, 14 Bruns. Сверх того, если пневма, возникшая из огня и воздуха, распространена по всем телам и в силу этого смешана со всеми телами, а каждое из них обязано ей своим бытием, – то как при этом она может быть каким-то простым телом? И как могут [по отдельности] существовать огонь или воздух, из смешения которых образуется пневма (а без нее не может существовать ни одно тело), – если состоящее из неких простых тел [т.е. пневма] образуется позже них? Ведь если пневма возникает из них, а они не могут существовать отдельно от пневмы, то они не могут возникнуть и до возникновения пневмы, а пневма не может возникнуть, если нет того, от чего она получает рождение. Но как можно утверждать, что в холодном актуально присутствует нечто горячее? И как возможно разнонаправленное движение пневмы (благодаря которому она связует все, в чем ни находится), если, как они говорят, пневма есть нечто движущееся из самой себя и к самой же себе[1], – и что за движение при этом происходит?

[1] Двунаправленное (центростремительное и центробежное) движение пневмы должно обеспечивать единство всякой телесной структуры и единство космоса в целом. Ср. ниже, фрг. 446; 450–452; 458–459; 471; SVF II 802.

443. Плотин. Эннеады IV 7, 3, 25 H.-Schw. Ведь уничтожится и сам космос, если кто-то станет полагать связующим началом в нем тело и придавать ему статус души вплоть до имен, называя воздухом и пневмой, которые рассеиваются легче всего остального.

Там же 4, 1. Но и сами они, ведомые истиной, подтверждают, что прежде тел должен существовать некий более сильный, чем они, вид души, поскольку они говорят о наделенной разумом пневме и разумном огне (ἔννουν τὸ πνεῦμα καὶ πῦρ

νοερόν), что без огня и пневмы в сущем не может быть никакой более сильной части, которая ищет себе место для утверждения... Если же ничего помимо пневмы они не полагают жизнью и душой, то что же, в таком случае, представляет собой состояние (πῶς ἔχον), о котором они непрестанно говорят и к которому прибегают, будучи вынуждены установить другую действующую природу помимо тел? Ведь если они скажут, что не всякая пневма является душой (потому что существует множество неодушевленных пневм), но только «пневма в определенном состоянии», то в этом случае это «определенное состояние» и это «положение» (σχέσις) им нужно будет признать или чем-то сущим, или ничем. Если ничем, то останется одна пневма, а «состояние» будет просто именем. И таким образом у них выйдет, что говорить надо не о чем ином, как о материи. «Душа», «бог»... — это все только имена материи, а существует лишь она одна.

444. Плутарх. Об общих представлениях 49, 1085 с–е. Называя первыми элементами четыре тела — землю, воду, воздух и огонь — они неведомым образом делают одни из них чистыми и простыми, а другие — составными и смешанными. В частности, они утверждают, что земля и вода не способны связывать ни самих себя, ни другое, а сохраняют свое единство благодаря причастности к пневматической и огненной силе. А воздух и огонь, напротив, способны связывать сами себя в силу «благонапряженности» (εὐτονία) и как раз благодаря связи с ними земля и вода обретают напряжение, устойчивость и сущностность (τόνον... καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες). {...} **1085 е** [вывод Плутарха] Земля и вода не существуют благодаря самим себе: земля возникла тогда, когда воздух собрал и сгустил вещество определенным образом, а вода — когда он разредил и смягчил его определенным образом. Значит, ни земля, ни вода не являются элементами, поскольку свою сущность и свое рождение получили от чего-то другого.

445. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 120) Di Gregorio. Сказав о трех элементах, он говорит о четвертом, то есть об огне, который он прекрасно называет «эросом»: действительно, огню свойственно связывать и соединять.

446. Гален. О дрожи, пульсировании и судорогах 6 vol. VII p. 616 K. Мы не считаем, что наросты или поры — это элементы

тела... но полагаем, что все тело живет и действует как нечто целое. При этом тепло, например, не есть что-то второстепенное или неважное для рождения живого существа, но, напротив, самое первое, изначальное и врожденное. И сама природа, и душа есть не что иное, как тепло, и мы не ошибемся, представив его как самодвижную и вечно-подвижную сущность. А поскольку врожденное тепло есть нечто постоянно подвижное, то оно не не движется только вовнутрь или вовне, но одно его движение неизменно сменяется другим — ибо одно лишь движение вовнутрь скоро завершилось бы неподвижностью, а одно движение вовне рассеяло бы и тем самым уничтожило это [тепло]. Тогда как, по словам Гераклита, «мерой угасая и мерой разгораясь» [B 30 DK], оно сохраняет вечную подвижность. Оно разгорается, когда опускается вниз, привлеченное пищей, а угасает, когда поднимается и рассеивается повсюду.

Движение вверх и вовне или, другими словами, «развертывание» (ἐξάπλωσις) из собственного начала свойственно огню потому, что он горяч по природе. Что же касается движения вовнутрь и вниз, то есть пути к собственному началу, то оно происходит в силу присоединения чего-то холодного; тогда [огонь] становится смешанным из горячего и холодного. В первом случае для своей деятельности он прежде всего нуждается в горячем, то есть в том, что обеспечивает ему самодвижность. Но и холодное представляет для него большую пользу. Дело в том, что горячему свойственно стремиться вверх и добираться до своей пищи, и если бы холодное не мешало ему, оно беспрепятственно распространялось бы ввысь и вширь. Но холодное препятствует этому движению горячего, чтобы оно не погибло: опасность состоит в том, что горячее в силу своей легкости и стремления вверх может оторваться от тел, [которыми питается]. А холодное сдерживает это движение и препятствует ему, отнимая у него чрезмерную стремительность.

447. Климент Александрийский. Строматы V 8, 48 p. 358, 15 Fr. Сфинкс — это не единение (σύνεσις) мироздания и не круговращение (περιφορά) мира (о котором говорит поэт Арат), но скорее это будет, пожалуй, пневматическое напряжение, пронизывающее мир и связующее его. А лучше считать, что эфир все связывает и сжимает[1], — как говорит и Эмпедокл (B 38 DK)...

---

[1] Смысл этимологии: σφίγξ от σφιγγω («сжимаю», «стягиваю»).

448. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 131, 5 Bruns. Все учение о «тоническом движении» содержит многочисленные несообразности. Прежде всего, нечто однородное будет приводить в движение само себя, — что, вообще говоря, невозможно для тех, кто собирается говорить об отдельных движениях. Ведь если нечто одно связывает и весь мир, и то, что в нем находится, и к тому же является связующим началом во всех отдельных телах, — то как оно может избежать воздействия противоположных движений?

449. Плутарх. О противоречиях у стоиков 43, 1053 f. И в книгах «О состояниях (περὶ ἕξεων)» он вновь заявляет, что состояния — это не что иное, как [сгустки] воздуха. По его мнению, именно они и связывают все тела. И как раз водух является причиной того, что находящиеся в определенном состоянии тела обладают особым качеством, которое в железе называют твердостью, в камне — плотностью, в серебре — белизной.

Там же 1054 ab. При этом они везде утверждают, что вещество подлежит качествам как нечто само по себе бездеятельное и неподвижное, а качества, будучи пневмами и воздуховидными напряжениями (τόνοι ἀερώδεις), придают образ и форму каждой части вещества, в которую они проникают.

450. Гален. О движении мышц I 7–8 vol. IV p. 400 K. Мы говорим, что мышцы действуют по той же самой причине, по какой приводятся в движение. И наоборот, то, что, по-видимому, не сообщает движения ни всему члену тела (частью которого они являются), ни мышцам в отдельности, — это мы не рискнем признать источником их движения. Какой же выход можно найти из этого затруднения? Тот, который предлагали сторонники так называемых «тонических движений», или другой, лучший? ... **8.** Так мы и поступим и сначала изложим ту точку зрения, которую отстаивают упомянутые выше [стоики]. Представим себе, что некое неодушевленное тело (бревно или камень) притягивается чем-то, а затем представим, что оно получает противоположное притяжение от чего-то другого, — причем первое тяготение сильнее, и поэтому тело следует ему, но гораздо слабее, чем в случае отсутствия этого противодействия. А в третьем положении мы представим это тело тогда, когда оно с равной силой притягивается в противоположные стороны. Таким образом, в первом случае тело совершит одно движение, соответствующее движущей силе, и необходимо

пройдет то расстояние, на которое его способна переместить движущая сила. Во втором случае оно пройдет меньшее расстояние — сообразно тому, какое противодействие испытает движущая сила. Наконец, в третьем случае одна сила настолько же будет двигать его вперед, насколько другая — назад, и тело неизбежно останется на том же месте; тем не менее его нельзя считать совершенно неподвижным: хотя оно во всех отношениях пребывает на том же самом месте, но не так, как нечто неподвижное. Дело в том, что это последнее вообще не испытывает движения, а первое движется двояким образом, — подобно, например, человеку, плывущему против течения: если сила пловца равна силе потока, то он всегда будет на одном и том же месте (но не потому, что он совсем никуда не движется, а потому, что, насколько собственное движение продвигает его вперед, настолько же противодействующая сила относит назад). Неплохо пояснить этот не совсем ясный вопрос и другими примерами. Представь птицу, которая парит на большой высоте и [словно] находится на одном месте. Можно ли сказать, что она не движется (будто что-то поддерживает ее сверху), — или движется вверх ровно настолько, насколько силой своей телесной тяжести увлекается вниз? Последнее, как мне кажется, более верно. Если убить птицу или лишить ее мускульного напряжения, она, как ты увидишь, сразу же упадет на землю. Отсюда ясно, что птица уравновешивала природное тяготение книзу (под тяжестью своего тела) движением вверх благодаря напряжению души (κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς τόνον). Сейчас не время подробно рассматривать вопрос, во всех ли подобных случаях тело движется то вниз, то вверх, попеременно испытывая противоположные воздействия, — когда оно кажется пребывающим на одном месте (в силу того, что движения происходят быстро, внезапно и на малом пространстве), — или же оно действительно все время занимает одно и то же место. Надо сказать, что в физических исследованиях о движении этому вопросу справедливо уделяется большое внимание. Однако на данный момент вполне довольно установить, что возникает определенный вид энергии, который можно называть или «тоническим», или как-то иначе — это не будет иметь значения[1].

Ср. Гален. О дрожи, пульсировании и судорогах 4 vol. VII p. 589 K.

---

[1] Сравнение с висящей в небе птицей объясняет, каким образом поддерживается стабильность «пневматических» структур, несом-

ненная с точки зрения «наблюдателя»: быстрые и незаметные «колебания» пневмы («частота» которых зависит от степени «напряжения») создают ощущение неподвижности. Эта аналогия в той или иной степени применима, видимо, ко всем структурам и позволяет представить общую картину трехуровневого «пульсирования» пневмы: 1) единство любой телесной структуры внутри космоса, 2) единство наличного в данный момент космоса; 3) стабильность универсального миропорядка, в котором «космосы» последовательно сменяют друг друга. Ср выше, фрг. 442, 446, ниже, фрг 451; 458–459; 471 Возможна рецепция переосмысленных гераклитовских мотивов — В 30 DK; В 60 DK («путь вверх-вниз один и тот же»). Ср SVF I 206 и III 378

451. Немесий. О природе человека 2 р. 18, 5 Morani. Если же сказать, как стоики, что в телах имеет место некое «тоническое движение», направленное одновременно вовнутрь и вовне (причем направленное вовне создает величину и качественности, а направленное вовнутрь — единение и сущности), то у них следует спросить {...} Если же сказать, что тело обладает тремя измерениями, то и душа, простирающаяся по всему телу, тоже обладает тремя измерениями и уже по этой причине всецело телесна, то мы возразим...

452. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 269, 14 Kalbfl. Стоики вводят способность разрежения и сгущения (которую вернее будет называть движением), причем одна из них обращена вовнутрь, а другая — вовне, и полагают, что первая является причиной бытия, а вторая — причиной окачествованного бытия (τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι... αἰτίαν).

453. Филон Александрийский. О жертвоприношении Авеля и Каина 68. [О разуме-логосе] Он движется не путем перемещения, то есть не так, что одно место занимает, а другое оставляет, — но посредством тонического движения.

454. Секст Эмпирик. Против ученых IX 149. Беспредельное равным образом лишено души. Ведь если оно связывается душой, то, конечно, всецело связывается движением [пневмы] от середины к границе и от границы к середине.

455. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 8, р. 58 Bake. Твердые тела способны принимать разнообразную форму (πολλαχῶς σχηματίζεσθαι), а для пневматической или

огненной сущности (когда они берутся сами по себе) это невозможно. Дело в том, что они возникают, получая «напряжение» сообразно форме, свойственной (οἰκεῖον) их природе, и повсюду протяжены на равное расстояние от самой середины, — поскольку их сущность отличается мягкостью и нет ничего твердого, что было бы способно придать им иную форму.

456. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 264, 33 Kalbfl. Стоики говорят, что напряжение (τάσις) создает форму, — точно так же, как оно создает промежуток между точками (τὴν μεταξὺ τῶν σημείων διάστασιν). Поэтому и прямую линию они определяют как такую, которая обладает наивысшим напряжением (εἰς ἄκρον τεταμένην).

457. Гален. О диагностике пульсов IV 2 vol. VIII p. 923 K. Дело в том, что свойства напряжения — весьма спорный вопрос. Прежде всего, с тем, что в телах животных вообще существует какое-либо напряжение, не согласны те, кто дробит всеобщую сущность на мельчайшие частицы, или атомы, или на нечто не связанное друг с другом. С этим согласны лишь те, кто утверждает, что сущность обладает единством.

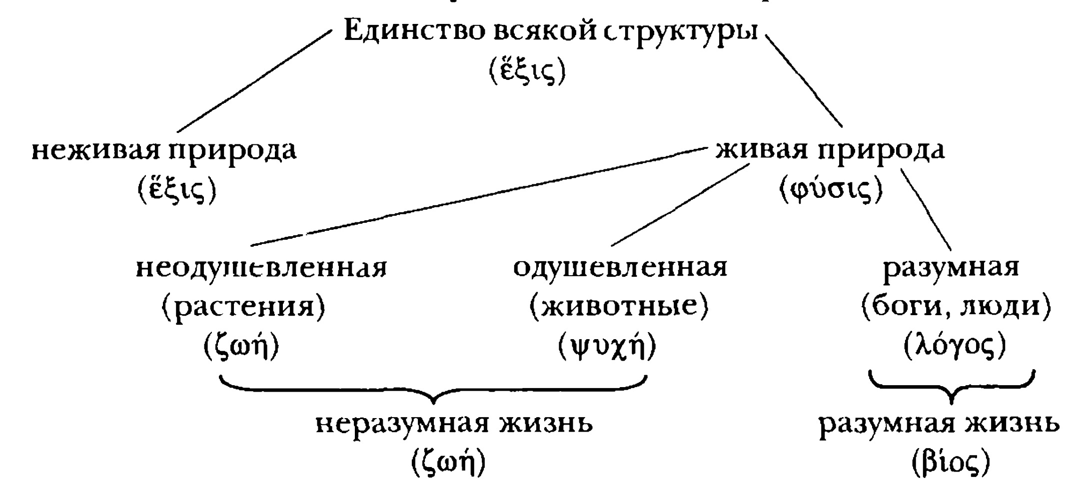
458. Филон Александрийский. Аллегории Законов II 22–23. Ум (νοῦς)... обладает многочисленными способностями, как-то: связующей [структурно-пневматической — ἑκτική], природной [растительной — φυτική], душевной (ψυχική), разумной, или мыслительной способностью (λογική, διανοητική), а также множеством других способностей, различных по виду и роду. Пневматическая структура (ἕξις) свойственна и неодушевленным вещам, например камню и дереву; ей причастны и наши кости, напоминающие камень. Что до природы, то она распространяется и на растения; и в нас кое-что напоминает растения, например ногти и волосы. **23.** Но природа — это уже движущаяся структура (ἕξις κινουμένη). А душа — это природа, которая приобрела [способности] представления и влечения; она свойственна и неразумным существам. В нашем уме также присутствует нечто подобное душе неразумного существа. Опять же, мыслительная способность свойственна уму, а разумная часто бывает присуща и божественной природе, а из смертных существ свойственна человеку. Эта последняя способность имеет двойственный характер. С одной стороны, благодаря

ей мы является существами разумными, наделенными умом; с другой стороны, благодаря ей мы способны рассуждать[1].

Филон Александрийский. О неизменности Бога 35–46. Среди тел одни связаны [только] пневматической структурой, другие – [еще и] природой, третьи – еще и разумной душой. Например, у камня и полена сделалось крепчайшей связью и структурой то, что извлекалось из срощенности (συμφυΐα); а сращенность – это пневма, обращенная сама к себе (ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό). Она начинает распространяться от центра тела к его границам, а когда достигает крайних пределов, поворачивает обратно, пока не достигнет того места, с которого начала движение. **36.** Это единое двунаправленное движение [в каждой] структуре (ἕξις) неуничтожимо {...} **41.** Душа была так создана творцом, что отличается от природы тремя способностями, – ощущения, впечатления [представления] и влечения [импульса] (ὁρμή): растения, например, не обладает ни влечением, ни впечатлением, ни ощущением, а животные обладают всеми тремя способностями. **42.** Что касается ощущения, то оно, как показывает само его имя (αἴσθησις), представляет собой некое «вкладывание» (εἴσθησις) и передает явленное в нем уму (νοῦς), а ум – это обширное хранилище всего, что «вкладывается» в него посредством зрения, слуха и других органов чувств и сберегается. **43.** Впечатление – это отпечаток в душе: подобно перстню или печати, оно запечатлевает в душе очертание (χαρακτήρ), сообразно тому, что приносит каждое чувство. А ум воспринимает эти отпечатки наподобие воска и сохраняет их на поверхности до тех пор, пока забвение, противник памяти, не изгладит их, сделав неразборчивыми или вообще неразличимыми. **44.** Что же касается объекта, который является [в восприятии] (τὸ φανέν) и запечатлевает себя, то он воздействует на душу или как нечто привлекательное для нее (οἰκείως), или противоположным образом. Как раз это состояние (πάθος) души и называется влечением, которое они определяли как первое движение души. **45.** Во всех этих отношениях животные выше растений. Посмотрим теперь, в чем же человек был сотворен выше животных. Мы установили, что особым его даром является разумная способность (διάνοια), которой свойственно постигать природу телесных предметов и вообще всех вещей. И как в теле [живого существа] главная роль принадлежит зрению, а во всем мироздании – световой природе, так в нас [разумных существах] главенствующим на-

чалом является ум. **46.** Ум – это зрение души, просветляющий все своими лучами, под действием которых расступается широкая и глубокая темнота, разливаемая незнанием вещей.

[1] Речь идет о «структурировании» сущего по степени «органичности», то есть по степени «напряжения» и чистоты пневмы. Качество состояния пневмы тождественно высоте организации «природы». Схематически это можно представить таким образом.



Ср. SVF I 158; SVF II 714; 988; 1013; Марк Аврелий VI 14.

459. Критолай у Филона Александрийского (О вечности мира 75). Но разве и долговечную природу мира не следует называть «порядком неупорядоченного, гармонией несгармонированного, согласием несогласованного, единением разрозненного и, в частности, для полена и камня – структурой, для кустов и деревьев – природой, для всех живых существ – душой, для людей – умом и разумностью (νοῦς καὶ λόγος), а для для достойных людей – совершеннейшей добродетелью»?

460. Плутарх. О нравственной добродетели 12, 451 b. А относительно всего сущего они утверждают, как это ясно, что одно управляется структурой, другое – природой, третье – неразумной душой, четвертое – душой, наделенной разумом и мышлением.

461. Дексипп. Комментарий к «Категориям» Аристотеля II 22 p. 50, 31 Busse. Но меня удивляет, что стоики отличают «состояния» [как структуру] от «определенного состояния»

(ἐκτά) и приходят к этому заключению постольку, поскольку – если сейчас сказать об этом самым кратким образом – не признают, что бестелесное [реально существует] само по себе.

462. Гален. О природных способностях II 3 vol. II p. 82 K. Ведь та же самая природа, создавая части и постепенно возрастая, простирается по ним целиком и во всех отношениях. И пребывая вся во всем, а не только извне, она их располагает, питает и взращивает... И ни одна часть в ней не остается незатронутой, невозделанной и неустроенной.

1.11. О смешении

[*Общая задача этой важной концепции – объяснить возможность* такого смешения неравных по объему и плотности ингредиентов, при котором они полностью пронизывают друг друга, но не теряют индивидуального качества, т.е. объяснить возможность присутствия различных телесных качеств в телесном же субстрате (см. выше, фрг 376 сл.) и обосновать целостность телесного космоса как результат взаимообусловленности происходящих в нем процессов (всеобщая «симпатия» – ниже, фрг. 475; SVF II 534; 546; 1013).]

463. Гален. Комментарий к соч. Гиппократа «О природе человека» I vol. XV p. 32 K. Одни утверждали, что всецело смешиваются друг с другом только четыре качества, а другие – что смешиваются сущности. Первого взгляда придерживаются перипатетики, а второго – стоики.

464. Гален. Об элементах согласно Гиппократу I 9 vol. I p. 489 K. Врачам не обязательно знать о том, каким образом смешиваемое достигает полного смешения, – за счет смешения одних только качеств (как считал Аристотель[1]) или вследствие взаимопроникновения телесных сущностей.

[1] Ср. О возникновении и уничтожении I 10, 327 a 30 сл.

465. Плутарх. Об общих представлениях 37, 1077 ef. Точно так же противоречит общим представлениям, что одно тело может вмещать другое и что тело проходит сквозь тело, хотя в них нет пустот, а цельное тело проникает в такие же цельные тела, принимая в себя то, что к нему примешивается, но при этом не имея в себе ни пустот, ни пространства (так как оно

является сплошным). Крайне неосмотрительно поступают те, которые в одну вещь вмещают не просто другую вещь или две, три или десять, но втискивают в любую вещь все части мира, раздробленного на составляющие, и утверждают, что самая малая чувственно-воспринимаемая частичка не теряется, присоединяясь к самой большой.

Там же 1078 b. Дело в том, что никак невозможно, чтобы из взаимопроникающих тел в смешении одно обнимало бы другое, а другое обнималось им, или одно служило бы принимающей средой, а другое присутствовало в нем: в этом случае имело бы место не смешение, а соприкосновение, то есть контакт поверхностей, – именно, внутренней и обнимающей ее внешней – причем все прочие части остались бы несмешанными и в чистом виде, иначе говоря, отчетливо различными. Если смешение должно происходить так, как они считают, то смешиваемые вещи неизбежно проникают друг в друга, и одна и та же вещь одновременно будет обниматься той, в которой она присутствует, и обнимать ее как принимающая среда. Но на самом деле оказывается, что ни то, ни другое невозможно, поскольку смешение заставляет [как они считают] две вещи проникать друг в друга, так что ничего не остается по отдельности, и всякая часть [одного] должна быть заполнена всякой другой частью [другого].

466. Александр Афродисийский. О смешении p. 216, 16 Bruns. [Если тело, имеющее три измерения и протяженное во всех направлениях, присоединяется к другому подобному протяженному телу, оно неизбежно увеличивает его.] Но если это свойственно телам и является их неотъемлемым качеством, то тем, кто утверждает, что тело проходит сквозь тело и из двух тел образуется иногда нечто меньшее или равное [тому, что было] (и, следовательно, отрицает [приведенный выше] вывод) – придется, видимо, отрицать и саму природу тела.

467. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 530, 3 Diels. Древние считали очевидной нелепостью утверждение, что тело проходит сквозь тело, а стоики впоследствии вернулись к нему, полагая, что оно согласуется с их собственными положениями, которые они без колебаний заимствовали отовсюду. Они, по-видимому, утверждают, что все является

телом – и качества, и душа; при этом они полагают, что и душа, и качества во всех отношениях происходят от тела, и признают, что в смешениях тело проходит сквозь тело... Говоря о взаимопроникновении, они вообще не упоминают о пустоте.

468. Фемистий. Парафраза к «Физике» Аристотеля IV 1 p. 104, 14 Schenkl. Но утверждение, что тело целиком пронизывает другое тело, а два тела занимают одно и то же место, будет заключать в себе вопиющую нелепость. Если и место – это тело, и то, что в нем находится – тоже тело, и они обоюдно равны по размеру, то одно тело будет заключаться в другом равном ему теле (что, впрочем, соответствует догмам Хрисиппа и всех вообще последователей Зенона)...

469. Ипполит. Философумены 21. Они все считали телом и утверждали, что тело проходит сквозь тело, но при этом происходит перемещение, все наполняется, а пустоты не существует. Так считали все стоики.

470. Александр Афродисийский. О смешении p. 216, 1 Bruns. Перейдем теперь к [мнениям] тех, кто утверждает, что материя [вещество] в целом представляет собою непрерывное единство, и считает, что одна и та же материя присутствует во всех вещах... Из тех, кто утверждает, что материя обладает непрерывным единством, стоики, по-видимому, больше всего рассуждают и о смешении. Конечно, и среди них существует немало разногласий на сей счет (ведь разные [представители школы] по-разному объясняют возникновение смесей); однако можно считать, что наибольшей известностью пользуется в их среде то учение о смешении, которое выдвинуто Хрисиппом. Из последователей Хрисиппа одни согласны с ним, а другие (которые впоследствии смогли познакомиться с учением Аристотеля) сами стали повторять многое из того, что Аристотель сказал о смешении; таков, например, был Сосиген, ученик Антипатра[1]. Но поскольку в других вопросах они придерживаются различных мнений и не могут полностью принять [сказанное Аристотелем], они обнаруживают противоречия во многих пунктах своего же собственного учения.

---

[1] Имеется в виду Антипатр из Тарса.

471. Стобей. Эклоги I 17, 4 p. 153, 24 W. Что касается Хрисиппа, то он утверждал приблизительно следующее. Сущее –

это пневма, движущая себя к себе и из себя, или пневма, движущая себя вперед и назад. А что такое пневма – это разъясняется определением ее как движущегося воздуха. Аналогичным образом разъясняется и понятие эфира, поскольку он подпадает под то же определение. Такого рода движение признают лишь те, кто считает, что сущность претерпевает всевозможные изменения – и слияние (σύγχυσις), и соположение (σύστασις), и смешение (σύμμιξις), и сращивание (σύμφυσις) и многое тому подобное. С точки зрения представителей стоической доктрины, различаются соположение (παράθεσις), смешение одного (μῖξις) и другого вида (κρᾶσις), а также слияние. Соположение – это соприкосновение поверхностей тел (что мы видим в кучах пшеницы, ячменя, чечевицы или любых других тому подобных вещей, а также в кучах гальки или песка на морском берегу) Смешение первого вида – это полное взаимосоединение двух или более [сухих] тел, при котором сохраняются присущие им от природы качества (что происходит, например, с огнем и раскаленным железом: здесь имеет место полное взаимосоединение тел). Точно так же обстоит дело и с нашими душами. Они полностью соединены с нашими телами (по их мнению, это значит, что тело соединяется с телом)[1]. Смешением другого вида одни называют полное взаимосоединение двух или более текучих тел, при котором сохраняются их качества. [Смешение первого вида происходит и между сухими телами, такими, как огонь и железо, душа и содержащее ее тело; а смешение второго вида происходит, по из словам, только между текучими телами][2], – причем в смеси различимо качество каждого из ее компонентов, например вина, меда, воды, уксуса и тому подобного. А что в таком смешении качества смешиваемых частей сохраняются, это ясно из того, что часто с помощью специальных приемов их можно отделить друг от друга. Ведь если кто-нибудь опустит промасленную губку в смесь вина с водой, то вода отделится от вина, так как вода впитается в губку. Наконец, слияние – это превращение двух и более качеств в телах, приводящее к появлению отличного от них качества, как это бывает при составлении благовоний или врачебных снадобий.

---

[1] Иллюстративной парадигмой такого рода взаимодействия является соединение души с телом, которое мыслится не как соединение однородных и равнообъемных тел, а как взаимопроникновение двух

функционально-различных телесных структур. Иными словами, пневма, пронизывающая субстрат и придающая ему структуру и форму, ничего не добавляет к вещественному объему тел. С помощью этого разъяснения стоики пытались обойти нормативное положение древней натурфилософии и аристотелевской физики: два равнообъемных тела не могут занимать одно и то же место.

[2] Маргиналии, отмеченные и добавленные Ваксмутом.

472. Филон Александрийский. О смешении языков 184. Смешение первого вида (μῖξις) относят к сухим веществам, а второго вида (κρᾶσις) – к жидкостям. В частности, смешение первого вида – это неупорядоченное соположение (οὐκ ἐν κόσμῳ παράθεσις) различных тел[1]: если, например, кто-то сделает кучу, свалив в нее зерна чечевицы, пшеницы, гороха и какие-нибудь еще. Смешение второго вида – это не соположение, но взаимодействие неподобных частей, целиком проникающих друг в друга, причем [исходные] качества с помощью специальных приемов можно отделить друг от друга, – что, по их словам, происходит с вином и водой. При соединении сущностей подобное смешение совершается, но конечная смесь в такой же мере способна к восстановлению тех качеств, из которых получилась. Промасленной губкой, например, можно собрать воду, но оставить вино... А слияние – это исчезновение исходных качеств, которые взаимно соединяются во всех своих частях, приводящее к появлению одного нового качества, как это бывает при изготовлении врачебного снадобья из четырех частей (τετραφάρμακον). Я думаю, что воск, жир и бальзамическая смола, соединившись, приводят к появлению такой смеси, причем когда соединение уже произошло, то невозможно различить исходные свойства, но каждое из них исчезает и в результате гибели всех возникает одно, новое и особое свойство.

---

[1] Некорректное отождествление μῖξις и παράθεσις

473. Александр Афродисийский. О смешении p. 216, 14 Bruns. Мнение Хрисиппа о смешении таково. С одной стороны, он полагает, что всеобщая сущность представляет собой непрерывную целостность, поскольку она целиком пронизана некоей пневмой, благодаря которой «все»[1] обладает связанностью, устойчивостью и «сочувствует» самому себе. С другой стороны, относительно тел, которые смешаны в этой сущности,

он говорит, что одни смешения (μίξεις) происходят в виде соположения, когда две и более вещи складываются в одно и соприкасаются друг с другом, как он выражается, «край в край» (καθ' ἁρμήν); при этом каждая из них в этом поверхностном соположении сохраняет свою сущность и свое качество, – как это, скажем, бывает, когда бобы и пшеничные зерна лежат вперемешку. Другой вид смешения получается в результате полного слияния как самих субстанций, так и присущих им качеств, которые при этом уничтожают друг друга, – что, по его словам, происходит во врачебных снадобьях, где смешиваемые компоненты прекращают самостоятельное существование, и из них возникает совершенно другое тело. Наконец, еще один вид смешения, как он говорит, возникает в результате того, что определенные субстанции и их качества полностью проникают друг в друга; но при этом исходные субстанции и их качества сохраняются в подобном смешении, которое, по его словам, среди всех видов смешения является единственным смешением в настоящем смысле (ἥν τινα τῶν μίξεων κρᾶσιν ἰδίως εἶναι). Действительно, говорит он, полное взаимопроникновение двух или более тел, при котором каждое из них в этом смешении сохраняет свою субстанцию и присущие ей качества, – это единственное смешение в настоящем смысле среди всех видов смешений. Отличительным свойством смешанных компонентов является здесь способность к повторному отделению друг от друга – что единственно возможно при *условии сохранения в компонентах* смеси их собственной природы. Что такие различные виды смешения действительно существуют, он пытается показать при помощи общих представлений (διὰ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν) и утверждает, что они-то как раз и есть критерии истины, которые мы получаем от природы[2]. Действительно, одно представление мы имеем о плотно соединенных вещах, другое – о полностью слившихся и вместе исчезнувших, а третье – о тех, которые смешаны и пребывают в таком полном взаимопроникновении, при котором, однако, каждая сохраняет свою природу. Мы не имели бы этих различных представлений, если бы все смешанное пребывало только в состоянии плотного соединения. А взаимопроникновение смешанных вещей возникает, как он полагает, когда они проникают друг в друга до такой степени, что в них уже не остается ни одной частички, которая не участвовала бы во всем другом, что присутствует в этом смешении. Если бы это было

не так, то результатом было бы не смешение в собственном смысле (κρᾶσις), а соположение.

В доказательство, что все происходит именно таким образом, сторонники этого мнения указывают, что многие тела сохраняют свои качества вне зависимости от того, в каком объеме они пребывают – меньшем или большем. Это можно наблюдать на примере ладана, который, истончаясь во время воскурения, полностью сохраняет свое качество. Существует много других вещей, которые сами по себе не способны приобретать определенное состояние, но достигают этого с помощью других. Золото, например, при добавлении определенных снадобий становится более плавким и способным к вытягиванию, – к чему само по себе, при обычной ковке, оно не было способно. Да и мы то, что не способны сделать сами, делаем с помощью других: реки, которые по одиночке не можем перейти, переходим держась друг за друга, и вместе с другими носим такие тяжести, что даже часть их, останься мы одни, нести не сможем. И виноградные лозы сами по себе не способны стоять и поднимаются, цепляясь друг за друга.

При таком положении вещей, говорят они, нет ничего удивительного, что и одни тела при помощи других полностью соединяются друг с другом так, что, сохраняя себя и свойственные им качества, достигают полного взаимопроникновения, если даже некоторые из них находятся в меньшем объеме и сами по себе не способны расшириться до большего, сохраняя вместе с тем присущие им качества. Так, например, чаша вина смешивается со значительным количеством воды, которая и помогает ему раствориться до нужной степени. Очевидным свидетельством именно такого положения вещей является, по их мнению, то, что душа, обладая, как и содержащее ее тело, индивидуальным существованием (ἰδία ὑπόστασις), целиком пронизывает все тело, но в этом смешении с телом сохраняет свою сущность; и все без исключения части души причастны телу, которое эту душу содержит. В той же мере это касается и природы растений, и структурного состояния (ἕξις) в тех вещах, которые этим состоянием скреплены. Ведь, как они говорят, и огонь целиком и полностью пронизывает железо, но при этом они сохраняют свойственную им сущность. Таким же образом, по их словам, два из четырех элементов, огонь и воздух, отличающиеся тонкостью, легкостью и силой напряжения [пневмы], полностью распространены в двух других, земле и

воде, – плотных, тяжелых и лишенных напряжения; при этом те и другие сохраняют свойственную им природу и [структурную] целостность (συνέχεια). Также и ядовитые снадобья и тому подобные пахучие вещества, по их мнению, полностью смешиваются с тем, на что они воздействуют. И свет, как говорит Хрисипп, смешивается с воздухом. Вот каково мнение о смешении Хрисиппа и тех, кто философствует по его образцу.

[1] Некорректное употребление термина τὸ πᾶν «все» понимается как космос вместе с окружающей его пустотой, в которой пневма заведомо не может присутствовать. См. SVF II фрг. 522 сл.

[2] Ср. выше, фрг. 105.

474. Александр Афродисийский. О смешении p. 221, 16 Bruns. Если то, что сливается и взаимно уничтожается, не способно сохранить себя, то не сохранятся и структурные состояния [исходных компонентов]: ведь если, по их словам, в результате слияния и взаимоуничтожения возникло нечто единое, то одно тело по необходимости будет скрепляться одним структурным состоянием.

475. Александр Афродисийский. О смешении p. 226, 34 Bruns. Высказать все это меня подвигли суждения тех авторов, которые возражают Аристотелю по поводу пятого элемента и дерзко пытаются выступать против единственно верных слов о божественных [сущностях], – не понимая даже, откуда берутся изрекаемые ими нелепости. Дело в том, что самые главные и значительные философские догмы у них зависят и получают основание от одного удивительного учения, – а именно, о том, что тело проходит сквозь тело. В частности, как раз на этом и основано их учение о смешении; а на нем, в свою очередь, основано все то, что они говорят о душе. Из этого же источника получают у них свою достоверность и судьба, о которой они так много рассуждают, и промысл. И даже учение о началах и о боге, единстве мироздания и мировой симпатии относится сюда же. Все это у них – бог, пронизывающий материю. Но само утверждение (к которому привязано почти все их учение о природе), что тело распространяется сквозь тело – противоречащее как здравому смыслу, так и учениям всех философов – у них подтверждается якобы наглядным примером раскаленного железа, которое не воспламеня-

ется и не сгорает (в отличие от горючих веществ), но (как они предполагают) полностью пронизывается огнем вместе с тем веществом, от которого огонь возник и, прикоснувшись к железу, разогрел и раскалил его.

476. Александр Афродисийский. Вопросы и решения II 12 p. 57, 9 Bruns. Поскольку то, что тело проходит сквозь тело, не доказывается тем обстоятельством, что тела стягиваются в самих себя...

Там же p. 57, 22. И если в результате взаимопроникновения тел нечто погибнет и произойдет превращение в более плотные тела, то равным образом было бы возможно, что тело, прежде занимавшее одно место, впоследствии займет то, которое образовалось в результате смешения двух тел; но если они остаются теми же (ведь каждое из них, по-видимому, сохраняет свою природу), то как же такое возможно? Ведь при смешении некоторых веществ не только не образуется ничего более плотного, но, напротив, нечто более тонкое по сравнению с прежним, так что ему нужно занимать большее место вследствие увеличения объема.

477. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 139, 30 Bruns. Если тело проходит сквозь тело, то при наличии в телах пустоты... это один вопрос... а если [это происходит] не через пустоту (ведь те, кто так считает, говорят, что в мире нет пустоты), но некое тело, будучи наполнено самим собой, принимает в себя другое тело (которое подобным же образом наполнено самим собой), при том, что в нем ничто не увеличивается и оно продолжает занимать то же самое место, то почему, в таком случае, одно тело будет принимать в себя другое тело, а это последнее – нет...

Там же p. 140, 10. Даже если все проникает во все, и самое малое [проникает в] самое большое вплоть до его крайних пределов, то какое место занимало одно тело, такое же они будут занимать вместе.

Там же p. 140, 20. Если же тела занимают одинаковое место, сами равны между собой, значит, и то, из чего состоит их соединение, будет равно друг другу, а само соединение – каждому из них. Поэтому чаша вина, вылитая в море, окажется равна морю, а море вместе с чашей вина – одной чаше. Сказать же, что нечто потенциально не равно другому – это к данному

рассуждению неприложимо. Для вышеприведенного доказательства достаточно того, что компоненты оказались равны по количеству. Ведь, например, и огонь ничуть не в большей мере распространяется по железу, чем железо по огню; точно так же и душа простирается по телу, природа — по растениям, а пневматическая структура (ἕξις) — по остальным телам и, наоборот, вторые по первым. И если они наполнены одинаковым образом, то к этому приводит не то обстоятельство, что одно тело является чем-то более тонким, а другое — более плотным... И какова же причина того, что при смешении одних тел получается больший объем, а при смешении других он остается таким же? Ведь нелепо утверждать, что при смешении с огнем железо становится более плотным.

478. Плотин. Эннеады II 7, 1, 22 H.-Schw. Они — те, кто вводят всеобщее смешение, — в свою очередь[1] могут сказать, что смешиваемые тела делятся, но не разрушаются на части, хотя бы и возникало всеобщее смешение, поскольку, говорят они, и пот не производит рассечения тела и не пробуравливает его. А если кто в ответ скажет, что ничто не препятствует природе так быть устроенной ради того, чтобы пот выходил из тела, то можно привести пример искусственных тел: когда они тонкие и сплошные, то видно, что влага пропитывает их и проникает на другую сторону. И все же, если речь идет вообще о телах, то как это может быть? Нелегко понять, как могут тела проходить друг через друга без рассечений. А когда тела рассекают друг друга по всему объему, то ясно, что они уничтожат друг друга. И когда в качестве аргумента стоики говорят, что во многих случаях не происходит увеличения объема, то другие могут в ответ сказать, что причиной этому является вытеснение воздуха. И хотя [с точки зрения всеобщего смешения] трудно объяснить увеличение занимаемого телами места, однако разве нельзя сказать, что при соединении двух тел и величина, наряду с прочими качествами, по необходимости увеличится? Действительно, величина не может исчезнуть, как не могут исчезнуть остальные качества, и подобно тому как здесь возникает другой вид качества, смешанный из двух предшествующих, точно так же возникает другая величина, причем и в этом случае именно смешение величин создает новую по сравнению с исходными величину <...> Далее, случай, когда меньшее тело распределяется по всему большему, в частности,

когда очень маленькое тело распределяется по очень большому, причем случай такого рода, чтобы было с очевидностью ясно, что происходит смешение. Ведь когда ситуация неясна, могут возразить, что меньшего тела не хватает на все большое, а когда это происходит наглядно, такого уже не скажешь. И в этом случае им придется уже говорить о расширении объема, хотя это и будет звучать неубедительно, если очень маленький объем они распределяют по очень большому. В самом деле, они же не говорят об изменении состояния тела, как, например, при переходе воды в воздух, когда приписывают ему бóльшую величину. Впрочем, этот вопрос следует рассматривать отдельно: что происходит, когда данный объем воды становится воздухом, почему в результате получается тело большей величины.

---

[1] Ранее приводится мнение перипатетиков.

479. Диоген Лаэртий VII 151. Смешение возникает в результате полного взаимопроникновения, как говорит Хрисипп в третьей книге «Физики», а не в результате охватывания или соположения. Если, например, в море упадет капля вина, то какое-то время будет идти взаимпроникновение, а затем она полностью сольется с морем[1].

---

[1] Но сохранит присущее ей качество. Вероятное возражение Аристотелю, для которого принципиальное значение имеют объемы смешиваемых тел, подобных по материи. При несоизмеримости объемов происходит не смешение, а поглощение меньшего бóльшим: капля вина, растворенная в неизмеримо большем объеме воды, теряет свои качества и становится частью воды (О возникновении и уничтожении I 10, 328 а 18 сл.).

480. Плутарх. Об общих представлениях 37, 1078 е. Вот это Хрисипп как раз и принимает в первой книге «Физических исследований», говоря, что ничто не мешает одной капле вина смешаться с морем, и прибавляет (чтобы мы этому не удивлялись): капля в этом смешении распространяется по всему миру. Не знаю, что может быть нелепее этого мнения.

481. Александр Афродисийский. *О смешении* р. 213, 2 Bruns. Но как можно согласиться с тем, что в подобном смешении тел каждый из смешиваемых компонентов способен со-

хранить свою поверхность (ἐπιφάνεια), – ведь при том, что ни одна частичка [смеси] не существует сама по себе, отдельно от любой другой, каждая из них сохраняет ту свою поверхность, которую имела до смешения? Утверждение Хрисиппа, – будто смешанные воедино компоненты способны вновь разделиться, – выдается даже по сравнению с баснословием мифов.

Там же р. 220, 37. Если все смешиваемое достигает всеобщего и полного смешения и ничто из содержащегося в смеси не имеет ни одной частички, не смешанной с другим, то невозможно, чтобы каждый из компонентов смешения имел собственную поверхность.

1.12. О бесконечном делении

482. Стобей. Эклоги I 14, 1 р. 142, 2 W. Хрисипп утверждал, что тела делимы до бесконечности, равно как и те предметности, которые лишь подобны телам, – например, поверхность, линия, место, пустота и время. Однако, хотя все перечисленное и делится до бесконечности, ни тело не состоит из бесчисленного количества тел, ни плоскость, ни поверхность, ни линия, ни место, ни пустота, ни время [не состоят из бесконечного количества частей][1].

Диоген Лаэртий VII 150. Сущность подвержена воздействию... если бы она была неизменяемой, из нее не могли бы возникнуть вещи. По этой причине ей свойственна и делимость до бесконечности (Хрисипп говорит о «бесконечной делимости», а не о «делимости до бесконечности», – ведь не является бесконечностью то, чего достигает деление, поскольку оно не прекращается).

[1] Т.е. не состоят из бесконечного количества неделимых единиц (возможно, скрытая антиэпикурейская полемика).

483. Плутарх. Об общих представлениях 38, 1079 b. Хрисипп, например, говорит, что если у нас спрашивают, состоим ли мы из частей, сколько их и из каких и скольких частей они, в свою очередь, состоят, мы проведем разделение. На вопрос, заданный в общем смысле, мы ответим, что основными частями у нас являются голова, торс, руки и ноги – ибо в данном случае именно этим ответом исчерпывается содержание воп-

роса. «Если же, – говорит он, – станут задавать вопросы относительно мельчайших конечных частей, то уже нельзя называть ничего подобного, а нужно отвечать, что [в этом смысле] мы не состоим ни из каких конечных частей и равным образом ни из какого их количества: ни из бесконечного, ни из конечного».

484. Плутарх. Об общих представлениях 38, 1079 а. Те, которые стали стоиками, напротив, утверждают и доказывают, что в человеке не больше частей, чем в пальце, а в целом мире – не больше, чем в человеке. Дело в том, что деление растирает тела в бесконечно малые частички, а в бесконечном нет большего или меньшего и вообще нет количественного превосходства – иначе части любого остатка прекратят делиться и перестанут быть множествами.

485. Плутарх. Об общих представлениях 38, 1078 е. Конечно, противоречит здравому смыслу утверждение, что тела по природе своей не имеют никакой крайней части – ни первой, ни последней, – которой исчерпывается объем тела, но – какую бы [крайнюю] часть ни взять – вне ее пределов всегда обнаруживается еще нечто, и все это сообщает объекту (ὑποκείμενον) беспредельность и безграничность[1].

Там же 1079 а. ...те, которые не ограничивают тело крайней частью, но, [бесконечно] умножая части, доводят все до беспредельного.

[1] Т.е. «предел» тела «растворяется» в бесконечно малых величинах, которые принципиально несравнимы в количественном отношении. См. след. фрг.

486. Плутарх. Об общих представлениях 40, 1080 d. Утверждение, что ничто не соприкасается ни с чем, разумеется, противоречит общим представлениям. Но не менее нелепо утверждать, что все тела соприкасаются друг с другом и вместе с тем соприкасаются при помощи того, чего нет. Но именно так считают те, которые не оставляют в теле даже мельчайшей конечной части, но указывают, что перед тем, что по видимости входит в соприкосновение, всегда есть что-то еще, и этот выход за очередные пределы никогда не прекращается[1] **[следует текст фрг. 487]**

[1] Т.е. (см. след. фрг.) пределы не являются неделимыми частями (ср. *Аристотель*. Физика VI 1, 231 а 20 сл.; ср. также *Секст Эмпирик*. Против ученых III 81; *Зенон Элейский* В 1 DK).

487. Плутарх. Об общих представлениях 40, 1080 е. Во всяком случае, у них есть такое основное возражение тем, кто отстаивает неделимость: ни целое не соприкасается с целым, ни часть – с частью. В первом случае, считают они, имеет место не поверхностное соприкосновение, а смешение; а второе невозможно, так как неделимое не имеет частей. Но как же сами они избегают этого затруднения, если не признают ни первой части, ни последней? Ведь по их словам выходит, клянусь Зевсом, что тела всецело соприкасаются границами, а не какими-либо частями; но сама по себе граница не является телом[1].

[1] Принимаю чтение Чернисса (LCL) κατὰ πέρας τὰ σώματ' ἀλλήλων, οὐ κατὰ μέρος λέγουσιν· τὸ δὲ πέρας σῶμα οὔκ ἐστιν. Континуалистские аргументы фрг. 485–489 носят очевидный антиэпикурейский характер и направлены, возможно, также против Диодора Крона. Возможна реминисценция аристотелевской «Физики» (VI 1); ср. *Секст Эмпирик*. Против ученых III 81 сл.

488. Прокл. Комментарий к I кн. «Начал» Евклида р. 89, 15 Friedlein. Не следует считать, что эти границы – я имею в виду границы тел, – существуют исключительно в мысли (κατ' ἐπίνοιαν ψιλήν)[1], как полагали стоики {...}

[1] Т.е. даны так же, как «начала» или мысленные конструкты (см. т. I, фрг. 65 и 85 с соотв. прим.), возможно, вне фундаментальной дихотомии «телесное»/ «бестелесное».

489. Плутарх. Об общих представлениях 39, 1079 d–f (Демокрит фрг. 126 Лурье). На этом основании Хрисипп запальчиво утверждает, что стороны пирамиды, состоящей из треугольников, соприкасающиеся друг с другом при схождении [к вершине], хотя и не равны, но и не выступают [друг за друга] там, где они расширяются {...} А еще посмотри, как он ответил Демокриту, который, как остроумный исследователь природы, развивает такую апорию: если конус рассекать [плоскостью] параллельно его основанию, то нужно ли считать, что поверхности сечения будут равны или же не равны? Если они

не равны, то и конус сложится негладким [ребристым], поскольку в этом случае [его поверхность] приобретет множество ступенчатых выступов и неровностей. Если же они равны, то и сами отрезки [сечения] будут равны, и конус приобретет вид цилиндра, поскольку будет состоять из равных, а не из неравных кругов, — что в высшей степени нелепо. По этому поводу он замечает, что Демокрит обнаружил свое невежество, и говорит, что поверхности и не равны, и не неравны, а на самом деле неравны тела, — в силу того, что поверхности и не равны, и не неравны.

490. Сириан. Комментарий к «Метафизике» Аристотеля (AA V 911 a 28). Всякий раз, как они [*пифагорейцы*] говорят, что монада — это эйдос эйдосов, они показывают, что она есть их начальная причина, заранее содержащая в себе эйдосы всех чисел; да и стоики, не колеблясь, называют ее единым числом.

491. Секст Эмпирик. Против ученых X 123. По порядку, с самого первого положения, проведем рассуждение, согласно которому все делится до бесконечности. В частности, его представители говорят, что движущееся тело за одно и то же время проходит весь делимый промежуток и не занимает сначала первую часть промежутка своей первой частью, а вторую по порядку — второй частью, но целиком и сразу проходит по всему делимому промежутку.

Там же 142. Вот как надо было возразить тем, кто утверждает, что тела, места и промежутки времени делимы до бесконечности (а так считают приверженцы Стои).

1.13. О движении

492. Стобей. Эклоги I 19, 3 p. 165, 15 W. (Арий Дидим физич. фрг. 22 Diels). Мнение Хрисиппа. Движение, — говорит Хрисипп, — это пространственное изменение либо всего тела, либо его части; или же это перемена места либо всем телом, либо его частью. Или иначе: движение — это перемена места или облика (σχῆμα). Перемещение (φορά) — это неупорядоченное быстрое движение, а покой (μονή) — это, с одной стороны, своего рода неподвижность тела, а с другой, — пребывание в одном и том же положении (σχέσις) в данный момент и преж-

де. Однако о движении и покое говорят в разных смыслах, в силу чего каждое отдельное значение получает несколько определений. Но основных видов движения два: прямолинейное и круговое. А из их многообразного смешения возникают прочие многочисленные и разнообразные виды движения.

Ср. Секст Эмпирик. Против ученых X 52.

493. Секст Эмпирик. Против ученых X 45–46. Одни утверждают, что движение существует... – [так считает] большинство физиков... с которыми согласились перипатетики... и стоики.

494. Гален. О способе лечения I 6 vol. X p. 46 K. Когда я сказал, что движение – это изменение предшествующего [положения, я имел в виду, что] предшествующее [положение] может изменяться двояким образом – или качественно, или пространственно. Что касается пространственного изменения, то оно называется перемещением, а перемена качества – превращением. Таким образом, перемещение – это «изменение», «подмена», «замена» или «перемена» предшествующего [положения]... А качественное превращение – это или перемена, или замена предшествующего качества...

495. Гален. О природных способностях I 2 vol. II p. 4 K. А если они не знают, сколько написано у Аристотеля, а после него – у Хрисиппа – об изменении всецелой сущности, то им нужно посоветовать ознакомиться с сочинениями этих авторов.

496. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 1320, 19 Diels. Стоики, например, утверждали, что в основе движения лежит пространственное (τοπική) [перемещение], которое происходит или в пределах значительных расстояний, или в пределах отрезков, представляемых только теоретически (κατὰ λόγῳ θεωρητά).

497. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 306, 13 Kalbfl. Плотин и другие [философы], которые заимствуют из стоического учения и переносят в аристотелевское [следующее положение]: движение есть общее свойство активного и пассивного... сливают воедино движение и действие[1].

[1] Ср. *Аристотель.* Физика III 1, 201 b 1 сл.; VIII 1, 251 a 10 сл.

498. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 307, 1 Kalbfl. Движение, – говорит Ямвлих, – стоики понимают неправильно, утверждая, что применительно к движению они говорят о незавершенности вовсе не потому, что движение – это не действие (ἐνέργεια). Напротив, – говорят они, – движение во всех отношениях представляет собой действие. Дело в том, что движение обладает свойством постоянно повторять себя (ἔχει τὸ πάλιν καὶ πάλιν) – но не для того, чтобы достичь своей цели в действии (оно уже является действием), а для того, чтобы произвести в каком-либо другом месте нечто другое, то есть то, что следует за [самим движением]. Вот что говорят стоики

499. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 306, 15 Kalbfl. И когда стоики, рассуждая о различных родах [движения], приводят [в качестве примера] «самообоснованное движение» (τὸ ἐξ αὑτῶν κινεῖσθαι), – когда, скажем, нож обладает способностью резать согласно свойственному ему предназначению (поскольку действие совершается в соответствии с его формой и эйдосом), – или «движение, вызываемое посредством собственного действия» (τὸ .δι' ἑαυτοῦ ἐνεργεῖν), как, например, осуществляют свое движение природы и врачебные силы (после того, как семя «высажено», оно раскрывает присущие ему логосы, привлекает к себе определенное вещество и преобразует находящиеся в себе самом семенные логосы). Кроме того, упоминается еще «самообоснованное действование», которое вообще представляет собой деятельность по собственному побуждению; затем – действие по разумному побуждению, которое можно называть и «преобразованием» (πλάττειν), а в качестве разновидности этого последнего – еще «добродетельное действие». Так вот, когда они приводят все эти разделения, они совершают ошибку...

500. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 436, 3 Kalbfl. Стоики проводят различие между такими [состояниями], как пребывание [на месте] (τὸ μένειν), неподвижность (τὸ ἠρεμεῖν), покой (τὸ ἡσυχάζειν), недвижность (τὸ ἀκινητεῖν) и неспособность двигаться (τὸ ἀκινητίζειν). Пребывание следует относить не к какому-то одному времени, а к настоящему и будущему. «Пребывает», говорим мы, то, что занимает или будет занимать то же самое место. А о том, что его

занимало в прошлом, мы говорим: «имело пребывание». Мы используем, как они говорят, выражение «пребывать» и в значении «не двигаться»; поэтому можно было бы в переносном смысле и о неодушевленных вещах сказать «пребывают» вместо «не движутся». Ведь, в конце концов, «пребывание» свойственно всем телам, а пребывание в неподвижности и покое — нет, поскольку, по его словам, это случается только с живыми существами. Действительно, камень не находится «в неподвижности»; а живым существам свойственно, помимо этого, находиться и в покое. [Термины] «недвижность» и «неспособность двигаться» применяются к телам, которые по природе не могут [самостоятельно] двигаться, и употребляются вместо «не двигаться».

1.14. О месте и пустоте

501. Секст Эмпирик. Против ученых X 7–11. Итак, если есть верх и низ, правое и левое, переднее и заднее, то существует и место, — поскольку эти шесть положений представляют собой части места, и невозможно, чтобы при реальном наличии частей не было реально налично (ὑπάρχειν) то, частями чего они являются. Но в природе вещей есть верх и низ, правое и левое, переднее и заднее, стало быть, существует и место **8.** Действительно, если там, где был Сократ, теперь находится другой, — например, Платон (после смерти Сократа), — то место, несомненно, существует. Ведь как мы говорим, что если из амфоры вылита одна жидкость и налита другая, то амфора оказывается местом и для прежней и для вновь налитой жидкости, — точно так же [можно утверждать, что] если то место, которое Сократ занимал при жизни, теперь занимает другой, значит, такое место существует. **9.** Можно сказать и по-другому: если существует какое-нибудь тело, то существует и место. [Ведь тело есть то, что занимает место][1]. Но первое верно; значит, верно и второе. Кроме того, если где-либо движется легкое по природе, там не движется тяжелое по природе, и, стало быть, существует свое место для легкого и для тяжелого. Но первое верно; значит, верно и второе. Действительно, огонь, имея легкость по природе, стремится вверх, а вода, будучи по природе тяжелой, тяготеет книзу; и ни огонь не стремится вниз, ни вода не возносится кверху. Значит, су-

ществует свое место для легкого по природе и для тяжелого по природе[2]. **10.** Подобно тому, далее, как существует «то, из чего» нечто происходит, «от чего» и «посредством чего», точно так же существует и «то, в чем» нечто происходит. Но «то из чего» нечто происходит, существует (например, материя), и «то, от чего» (например, причина), и «то, посредством чего» (например, цель)[3]. Значит, существует и «то, в чем» нечто происходит, то есть, место. **11.** Сверх того, древние, которые всему придали порядок, предположили, что началом всего является место. Опираясь на это положение, Гесиод во всеуслышание заявил:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный.

(Теогония 116–117 пер. В.В.Вересаева)

---

[1] Разъясняющее добавление Арнима.

[2] Ср. *Аристотель.* О небе IV 3, 310 b 5 сл.

[3] Аристотелевские «причины», некорректно вставленные в стоический контекст. Например, причина в нормативных школьных определениях описывается как «то, вследствии чего».

502. Гален. О бестелесных качествах 1 vol. XIX p. 464 K. Что это (я имею в виду трехмерную протяженность) есть общее свойство тела, пустоты и места, – по необходимости признают и стоики, поскольку они оставили пустоту в природе существующих вещей[1], хотя и не признали бы, что она реально налична в мире.

Там же 4 p. 474. Стоики говорят, что в мире[2] не существует пустоты.

---

[1] Как возможность или как чистое понятие

[2] Т.е. внутри мира.

503. Стобей. Эклоги I 18, 4 p. 161, 8 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 25 Diels). Мнение Хрисиппа. По словам Хрисиппа, место – это нечто целиком занятое существующим, или то, что способно вместить существующее и целиком занято одной или многими существующими вещами. Если же в том, что способно быть занято чем-то существующим, одна часть занята, а

другая – нет, то целое не называется ни «пустотой», ни «местом», но чем-то другим, не имеющим названия. О пустоте, таким образом, можно говорить, приводя в пример пустые сосуды, а о месте – полные. А что же, в таком случае, нужно называть «пространством»: нечто большее и способное быть занятым какой-то существующей вещью (то есть, так сказать, сосуд для тела большего размера), или же то, что «создает место» для большего тела? Действительно, о пустоте говорится, что она безгранична; таково, собственно, то, что находится вне мира. Место, напротив, ограничено, поскольку всякое тело имеет границы. И подобно тому, как все телесное ограничено, так все бестелесное безгранично, – а именно, время и пустота не имеют границ[1]. И подобно тому, как «ничто» не имеет границы, точно так же не существует границы и для того «ничто», каким является пустота. Действительно, по сути своей (κατὰ... τὴν... ὑπόστασιν) она является безграничной, а ограниченной становится в силу того, что заполняется чем-то. Но когда заполняющее пустоту устраняется, оказывается невозможным даже мысленно представить ее границы[2].

[1] Попытка причислить «место» к телесным вещам не соответствует стоической догме.

[2] Ср. *Аристотель.* О небе I 9, 279 a 14 сл.

504. Аэтий I 20, 1 [=] SVF I 95. Стоики и Эпикур считают, что пустота, место и пространство, – вещи различные. Пустота – это отсутствие тела; место – [пустота, полностью] занятая телом, а пространство – нечто частично занятое, наподобие бочки с вином[1].

[1] Ср. *Аристотель.* Физика IV 1, 208 b 26 сл.

505. Секст Эмпирик. Против ученых X 3–4. И стоики говорят, что пустота – это то, что может быть занято существующим, но не занято им, или промежуток, свободный от тела, или промежуток, не занятый телом. Место же – то, что занято существующим и равно тому, что его занимает (в данном случае они называют «существующим» тело, как это ясно из перемены названий). **4.** Что же касается пространства, то, как они говорят, это промежуток, частично занятый, а частично не за-

нятый телом. Некоторые называли пространством «место для большего тела». Таким образом, пространство отличается от места тем, что «место» никак не поясняет размер тела, занимающего данное место (даже если место занято мельчайшим телом, оно все равно называется местом), а «пространство» содержит явное указание на размер помещенного в нем тела.

Ср. Пирроновы положения III 124.

506. Фемистий. Парафраза к «Физике» Аристотеля IV 4 p. 113, 7 Schnekl. Сейчас нам остается доказать, что «промежуток» не является «местом». «Промежуток» — это то, что мыслится между границами, замыкающими некоторый объем, — например, то, что находится между выпуклыми поверхностями бочки. А старое мнение подходит тем, кто вводит пустоту; ему, впрочем, следуют все подпевалы Хрисиппа, а затем — Эпикур.

507. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 361, 7 Kalbfl. В первую очередь Ямвлих исследует, ограничивают ли вещи место (в силу того, что они помещаются в определенном месте) самими собой или вместе с собой, либо же, напротив, место ограничивает вещи, словно «завершая» их. По этому поводу он замечает, что если, как утверждают стоики, место налично (παρυφίσταται) только вместе с телами, то и свое определение оно получает от них постольку, поскольку оно заполнено телами.

508. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p.571, 22 Diels. Ведь неизбежно, что место будет или эйдосом того, что в нем находится, или его материей, или промежутком между крайними пределами объема (так считали некоторые прежние авторы, в частности приверженцы Демокрита, и некоторые более поздние, в частности приверженцы Эпикура и стоики; а кое-кто считал, что так понимал место и Платон); или же место совпадает с крайними пределами объема... Этот промежуток приверженцы Демокрита и Эпикура называют «пустым» в том смысле, что иногда он заполнен телом, а иногда остается пустым. А платоники и стоики утверждают, что хотя он и представляет собой нечто отличное от тела, но, тем не менее, всегда заполнен телом, так что никогда не остается пустым.

1.15. О времени

509. Стобей. Эклоги I 8, 42 р. 106, 5 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 26 Diels). Хрисипп говорит, что время – это мера протяженности (διάστημα) движения, в силу чего оно иногда именуется мерой быстроты и медленности. Или же оно есть такая мера протяженности, которая сопутствует движению мира, причем согласно времени все движется и существует[1], – если, конечно, о времени (как о земле, море и пустоте) не говорится в двойном смысле, – как о целом и как о его частях. И подобно тому, как вся пустота во всех отношениях беспредельна, так и время беспредельно в обоих направлениях: ведь и прошедшее, и будущее не имеет границ. Он весьма ясно говорит, что ни одно время целиком не присутствует [в данный момент] (ἐνίσταται). Ведь поскольку все непрерывно-целостное (συνέχοντα) делимо до бесконечности, то, согласно этому делению, и всякое время также делимо до бесконечности, так что никакое время не дано [как длительность] в точном смысле (κατ' ἀπαρτισμόν ἐνεστάναι), но, скорее, о [промежутке] времени говорят в расширительном смысле (κατὰ πλάτος). По его словам, реально налично (ὑπάρχειν) только настоящее, тогда как прошедшее и будущее дано лишь [в определенном смысле] (ὑφεστάναι), но никогда не бывает налично реальным образом, – подобно тому, как предикаты бывают реально наличны только в качестве [актуальных] акциденций (συμβεβηκότα): например, «прохаживаться» налично для меня, когда я прохаживаюсь, но не налично тогда, когда я возлежу или сижу[2] <...>

Ср. Филон Александрийский. О вечности мира 11; 13; 52.

---

[1] Ср. SVF I фрг. 93; аристотелевские параллели – Физика IV 10–14. В целом см.: *Goldschmidt V.* Le système stoicien et l'idée de temps. 2 éd. P., 1969.

[2] Речь идет о реально-наличных (следовательно, реально-воспринимаемых, «постижимых» – см. SVF I 60 и прим.) условиях приписывания определенному субъекту определенного предиката. Иными словами, «теперь» существует лишь в восприятии субъекта, который представляет настоящий момент как некую длительность (ср. ниже, фрг. 519). Но хотя время «вообще» бестелесно (как абстракция), процессы и явления, существующие во времени и определяемые через него, телесны. Данность во времени как условие возможности констатирующего восприятия является, таким образом, необходимым условием истинности/ложности высказываний: «истин-

ное» может быть истинным лишь применительно к определенной пространственно-временной ситуации, но не «вообще» (вневременное дано лишь как «общий смысл» — ср выше, фрг 193 сл)

510. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 350, 14 Kalbfl. Среди стоиков Зенон называл время просто мерой протяженности любого движения, а Хрисипп — мерой протяженности движения мира. Эти два определения хотя и не совпадают полностью, но сводятся к одному, которое выражает нечто особое по сравнению с высказываниями остальных.

511. Филон Александрийский. О творении мира 26. Время не существовало прежде мира, а появилось либо вместе с ним, либо следом за ним. Поскольку время — это мера протяженности движения мира, а движение не могло, разумеется, возникнуть прежде того, что движется (оно неизбежно возникает или одновременно, или позже), то, следовательно, и время или возникло вместе с миром, или моложе его.

512. Филон Александрийский. О неизменности Бога 31. Бог является и творцом времени: ведь Бог — отец его [времени] отца, а отец времени — мир, и [начало] его движения нужно считать [моментом] рождения времени.

513. Секст Эмпирик. Против ученых X 170. А некоторые говорят, что время — это мера протяженности движения мира.

514. Аэтий I 22, 7. Большинство стоиков утверждает, что сущность времени — движение.

515. Плутарх. Платоновские вопросы 8, 4, 1007 а. Нужно заметить, что те, кто пугается этих вопросов по своему невежеству, думают, что время — это мера и число движения от предыдущего к последующему, как сказал Аристотель[1], или количество, заключенное в движении, как сказал Спевсипп, или мера протяженности движения и ничто более, как говорили некоторые стоики, определяя его на основании привходящих признаков, но упуская при этом из вида его сущность и значение.

---

[1] Физика IV 11, 219 b 1 сл , 220 а 25 сл.

516. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 700, 16 Diels. Неясно и то, что такое время. Ведь, по словам одних, время — это движение и круговращение мироздания . а по словам других — сама небесная сфера. О том, что таково было мнение пифагорейцев, сообщают те, кто, видимо, неправильно понял слова Архита, который в целом определяет время как меру движения мироздания [58 B 33 DK]. То же самое утверждали и некоторые стоики; правда, они имели в виду движение как таковое (ἁπλῶς)...

517. Плутарх. Об общих представлениях 41, 1081 f – 1082 a. В третьей, четвертой и пятой книгах сочинения «О частях» [Хрисипп], тем не менее, утверждает, что и в настоящем времени одна часть относится к будущему, а другая — к прошедшему. [Таким образом, у него получается, что реально наличный отрезок времени он делит на неналичные реально части того, что реально налично и, более того, — если настоящее не имеет других частей, кроме будущего и прошедшего, — то из всего времени он вообще не оставляет ничего реально наличного][1].

[1] По неясным причинам не помещает Арним

518. Плутарх. Об общих представлениях 41, 1081 f. Хрисипп, например, имея в виду придать этому разделению бо́льшую четкость, в сочинении «О пустоте» и в некоторых других сочинениях говорит, что прошедшее и будущее время наличны не реально, но в другом смысле (οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφεστηκέναι[1]), и только настоящее налично реальным образом.

[1] Ср. т I фрг 60 прим 6

519. Плутарх. Об общих представлениях 41, 1081 c. Противоречит общим представлениям и то мнение, согласно которому будущее и прошедшее даны как «время», а настоящее — нет: если только что или недавно прошедшее [как-то] налично, то «настоящией момент» (τὸ νῦν) — это вообще «ничто» (ὅλως μηδέν). Но ведь как раз это и выходит у стоиков, которые не оставляют [в настоящем] ни малейшего промежутка времени и не хотят рассматривать настоящий момент как нечто неделимое[1]. В частности, они утверждают, будто все, что отдель-

ный человек воспринимает как настоящее, частью является будущим, а частью – прошедшим[1].

---

[1] Ср. *Аристотель.* Физика IV 10, 218 а 5 сл.; 13, 222 а 10 сл.; VI 3, 234 а 2 сл. (время не складывается из неделимых «сейчас»; «сейчас» не следуют одно за другим как точка за точкой, но «сейчас» есть неделимый элемент времени).

[2] Это не значит, что настоящее полностью исчезает: «сейчас», будучи бесконечно делимо, на каждой очередной ступени деления будет стабильно воспроизводить прошедшее, будущее и очередное «сейчас», которое, в свою очередь, будет являться объектом очередного деления. Ср. *Августин.* Исповедь XI 20.

520. Диоген Лаэртий VII 140. Бестелесно и время, которое представляет собой меру протяженности движения мира. Его прошедшая и будущая [части] беспредельны, а настоящая имеет предел[1].

---

[1] Логического порядка, так как настоящее на любой стадии деления вновь сводится к самому себе.

521. Прокл. Комментарий к «Тимею» Платона Vol. III p. 95, 7 Diehl. Из сказанного выше нужно заключить, что Платон [Тимей 37 d сл.] был весьма далек от того представления о времени, которого придерживались стоики и многие перипатетики. А именно, первые понимали его как нечто чисто мыслимое[1], лишенное силы и почти тождественное полному «ничто» (ибо время у них – одна из бестелесных вещей, к которым они относятся пренебрежительно как к бессильным, не-сущим и наличным только в мысленном представлении), – а вторые называют время акциденцией движения.

---

[1] Некорректная формулировка: время как бестелесное «нечто» не тождественно «мысленным конструктам», принципиально не имеющим денотатов ни среди телесного, ни среди бестелесного.

—— КОНЕЦ ПЕРВОЙ ЧАСТИ ВТОРОГО ТОМА ——

ГРЕКО-ЛАТИНСКИЙ КАБИНЕТ® (ГЛК) Ю. А. ШИЧАЛИНА РАЗВИВАЕТ СВОЮ ИЗДАТЕЛЬСКУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПО СЛЕДУЮЩИМ НАПРАВЛЕНИЯМ

УЧЕБНИКИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ И СЛОВАРИ

Для высшей школы

Вышли в свет

Козаржевский А. Ч. Учебник древнегреческого языка, 3-е изд., испр. и дополненное хрестоматией, включающей в себя ветхозаветные и новозаветные тексты, святоотеческие и богослужебные тексты. 1998. 336 с.

Хрестоматия по истории древнего мира. Эллинизм. Рим. (Кафедра истории древнего мира Саратовского государственного университета.) 1998. 528 с.

Снелль Б. Греческая метрика. 1999. 120 с.

История философии: Запад—Россия—Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. Учебник для студ. вузов. 1995, 1996, 2000. 480 с.

История философии: Запад—Россия—Восток. Кн. 2. Философия XV—XIX вв. Учебник для студ. вузов. 1997, 1998. 560 с.

История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 3. Философия XIX— XX вв. Учебник для студ. вузов. 1996, 1998. 448 с.

История философии: Запад—Россия—Восток. Кн. 4. Философия XX века. Учебник для студ. вузов. 1999. 448 с.

Соколов Г. И. Ольвия и Херсонес (ионическое и дорическое искусство). 569 с. (316 илл.)

Готовятся к печати

Словарь церковнославянско-русских паронимов.

Суини Майкл. Курс лекций по средневековой философии, прочитанных в ГЛК и ИФРАН в 1998/99 учебном году. Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада. Выпуск 2. Средневековая мусульманская и еврейская философия. Выпуск 3. Политическая философия Средних веков.

Шичалин Ю. А. История античного платонизма (в институциональном аспекте). 440 с.

Для начальной и средней школы

Вышли в свет

Кун Н. А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. 1992. 272 с.

Кацман Н. Л., Ульянова И. Л. Учебник латинского языка для лицеев и гимназий (часть 1). 1993. 128 с.

Гаспаров М. Л. Занимательная Греция. 1995. 384 с. (Совместно с изд-вом «Новое литературное обозрение».)

Яковлев И. В. Физика-9 в билетах. 2000. 64 с.

Готовятся к печати

Трухина Н. Н., Смышляев А. Л. Хрестоматия по истории Древней Греции (для средней школы).

Козловская М. В. Homo sapiens: морфология, физиология, психология, экология, медицина (учебное пособие по анатомии и физиологии человека для 9 класса средней школы).

Александрова Н. В. Земля и люди. Часть I. Пособие для 2—3 класса начальной школы.

Для классических гимназий

Вышли в свет

Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь (Репринт издания 1899 г.) 1991. 688 с.

Петрученко О. Латинско-русский словарь (Репринт издания 1914 г.) 1994. 816 с.

Orbis Romanus pictus. Римский мир в картинках. Начальная латинская хрестоматия. 1994. 144 с.

Книга для чтения по древнегреческому языку. 1996. 144 с.

Книга для чтения по древнегреческому языку. 1999. 2-е изд., испр. и дополненное (с грамматическим справочником).

M. Tullius Cicero. Pro M. Caelio Oratio. Латинский текст и комментарий А. И. Любжина. С приложением статьи Ф. Ф. Зелинского о Цицероне.

Готовятся к печати

Попов А. Н. Краткая грамматика греческого языка.

Овидий. Избр. отрывки из «Метаморфоз». Латинский текст (с комм.).

ПАРАЛЛЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ (ГРЕЧЕСКИЙ/РУССКИЙ, ЛАТИНСКИЙ/РУССКИЙ) С НАУЧНЫМ КОММЕНТАРИЕМ

Вышли в свет

Бонавентура. Путеводитель души к Богу. (Латинский и русский тексты). 1993. 192 с.

Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. (Греческий и русский тексты). 1994. 224 с.

Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. (Латинский и русский тексты). 1995. 352 с.

Гваньини А. Описание Московии. (Латинский и русский тексты). 1998. 176 с.

Бл. Августин. Против академиков. (Латинский и русский тексты). 1999. 192 с.

Аврелий Августин. Письмо к Целестину. (Латинский и русский тексты). 2000. 16 с.

Готовятся к печати

Платон. Апология Сократа. (Совместно с издательством «Les Belles Lettres»).

Филон Александрийский. Толкования Книги Бытия.

Платон. Горгий. (Совместно с издательством «Les Belles Lettres»).

Платон. Федр. (Совместно с издательством «Les Belles Lettres»).

Платон. Филеб. (Совместно с издательством «Les Belles Lettres»).

Прокл. Комментарий к I книге «Начал» Евклида. Введение. Изд. 2-е, исправленное и дополненное.

Прокл. Элементы физики.

Плотин. Сочинения (в хронологическом порядке).

АНТИЧНАЯ ПЕДАГОГИКА

Вышли в свет

Йегер В. Пайдейя. Том II. 1997. 336 с.

Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). 1998. 384 с.

Готовятся к печати

Йегер В. Пайдейя. Том I (перевод с нем.).

Йегер В. Пайдейя. Том III (перевод с нем.).

Йегер В. Греческая пайдейя и раннее христианство (перевод с англ.).

Марру А.-И. История воспитания в античности (Рим) (перевод с франц.).

Адо И. Свободные искусства и философия в классической древности (перевод с франц.).

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ АНТИЧНОСТИ

Вышли в свет

Учебники платоновской философии. (Совместно с изд-вом «Водолей», Томск). 1995. 160 с.

Фрагменты ранних стоиков. Том 1. Зенон и его ученики. 1998. 256 с.

Готовятся к печати

Фрагменты ранних стоиков. Том 2. Хрисипп из Сол. Часть I. Логические и физические фрагменты.

СЕРИЯ «МЕМУАРЫ РУССКОЙ ПРОФЕССУРЫ»

Вышли в свет

Шварц А. Н. Моя переписка со Столыпиным. Мои воспоминания о Государе. 1994. 368 с.

Воспоминания министра народного просвещения графа Ив. Ив. Толстого. 1997. 336 с.

<u>*Готовятся к печати*</u>

Модестов В. И. Воспоминания и письма.

КЛАССИЧЕСКАЯ ДРЕВНОСТЬ СЕГОДНЯ

<u>*Вышли в свет*</u>

Шичалин Ю. А. Античность—Европа—история. 1999. 208 с.

<u>*Готовятся к печати*</u>

Остерман Л. А. О Солон! (История афинской демократии).

Скобельцын А. Нарцисс, или Мастерская взгляда (перевод с французского).

Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания (Очерки истории: от Гомера до Лютера).

ЖУРНАЛ «ГРЕКО-ЛАТИНСКИЙ КАБИНЕТ»

<u>*Вышли в свет*</u>

Выпуск 1. 1992. 80 с. Выпуск 2. 1997. 96 с. Выпуск 3. 1999. 128 с.

<u>*Готовятся к печати*</u>

Выпуск 4.

Все имеющиеся в наличии издания можно приобрести,
а планируемые издания — заказать по почте, по адресу:
119435, Москва, Новодевичий проезд, д. 6а,
тел.: (095) 246-97-26, 246-83-47, факс: (095) 246-97-26
e-mail: glc@monarch. ru
http://www.monarch.ru/MuseumGraecoLatinum

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ ГРЕКО-ЛАТИНСКОГО КАБИНЕТА®

Курсы древних языков (древнегреческого и латыни) работают с 1990 года. Основной курс рассчитан на четыре семестра: I — основы грамматики и синтаксиса; II — продолжение курса грамматики и синтаксиса, переход к оригинальным текстам; III — классическая проза (Ксенофонт, Исократ, Платон), закрепление навыков чтения связного текста; IV семестр — проза и стихи (возможно чтение авторов по выбору группы).

Закончившим курсы предоставляется право бесплатно посещать любые занятия по древним языкам, и для них — также бесплатно — организуются специальные курсы.

Запись на курсы: каждый сентябрь и январь.

Занятия: февраль—апрель, октябрь—декабрь.

Подготовительный класс классической гимназии (прогимназия) работает с 1992 года. Занятия в прогимназии ведутся для детей 9—10 лет, перешедших в последний класс начальной школы и желающих в дополнение к школьным предметам изучать латынь, геометрию Евклида, историю древнего мира, историю искусства. Единственный критерий набора в прогимназию — желание детей заниматься теми предметами, которые мы предлагаем. Занятия проводятся два раза в неделю. Детям, успешно занимавшимся в прогимназии, предлагается продолжить образование в Классической гимназии.

Запись в прогимназию с мая до 30 сентября.

Классическая гимназия при Греко-латинском кабинете® Ю. А. Шичалина. Лицензия СЛОД 002496-Н, рег. № 067.989.

Гимназия открылась 1 сентября 1993 года молебном в Спасской церкви Заиконоспасского монастыря, где размещалась Славяно-Греко-Латинская Академия. Мы стремимся возродить в Москве традиционный для России конца XIX — начала XX века тип учебного заведения консервативной ориентации, имеющего целью формирование целостной социально активной личности, подготовленной к получению высшего (университетского) образования по любой специальности и способной к активной деятельности на любом общественно полезном поприще.

Первый класс гимназии соответствует пятому классу средней школы. Обучение проводится в течение семи лет. Основу образования составляют три блока дисциплин: древние языки, математические науки, Закон Божий. Занятия по Закону Божию проводит православный священник по благословению Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. Для поступления в прогимназию и обучения в гимназии нет конфессионального барьера, наша гимназия — светское учебное заведение. Но выбор в пользу нашей гимназии предполагает ответственное отношение родителей и детей к ее установкам и программе.

Занятия Законом Божиим включают знакомство с церковнославянским языком и дополняются занятиями хоровым пением; по благословению священника дети участвуют в церковных службах.

Специальное внимание уделяется отечественной литературе и истории.

В программу входит изучение новых языков: обязательное — английского и французского, немецкого — по желанию учащегося.

Серьезное внимание уделяется воспитанию художественного вкуса учащихся: гимназисты занимаются рисованием, входя-

щим в состав курса по истории искусства, пластикой и бальными танцами; начиная с прогимназии, ведется серьезное музыкальное образование: помимо занятий в православном хоре дети знакомятся с историей музыки, поют по-латыни, по-французски, по-английски. В конце каждого полугодия гимназисты ставят спектакли.

Программа предполагает регулярное посещение музеев Москвы и экскурсии по городу, практику в Государственном Эрмитаже в Санкт-Петербурге, поездки по историческим центрам России, Греции.

13 июня 1999 года состоялся первый выпуск Классической гимназии. Свидетельства об окончании курса Классической гимназии получили 9 выпускников, которые затем успешно поступили в различные вузы Москвы (МГУ, МГИМО, РГГУ, Высшую экономическую школу).

С 1999 года гимназия объявляет набор в I класс **начальной школы** детей в возрасте 6—7 лет, а также в подготовительный класс начальной школы. Кроме обязательных предметов, предусмотренных базисным планом, предлагаются занятия лепкой и рисованием, хореографией, церковным пением.

3 мая 2000 года начальная школа прошла государственную регистрацию в Московской регистрационной палате (рег. № 002001139).

С 1 октября 1999 года работает **Подготовительное отделение Высшей классической школы при Греко-латинском кабинете®**. Занятие проходят в очной (вечерней) и заочной форме обучения по следующим предметам: русский язык и литература, иностранный язык, история, математика, физика, латинский и древнегреческий языки, Закон Божий. Сотрудники ГЛК разрабатывают авторские программы и методические пособия, направленные на полноценное освоение школьного материала по перечисленным дисциплинам, а также на подготовку к поступлению не только в Высшую классическую школу, но и в любое другое высшее учебное заведение.

ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
«Ревнители просвещения»

По инициативе Греко-латинского кабинета® и учрежденной им Классической гимназии в Москве создана региональная общественная организация «Ревнители просвещения» (свидетельство о регистрации Министерства юстиции РФ № 9344 от 10 июня

1998 г.). Цель организации — развитие традиционных форм добротного начального, среднего и высшего образования в России в государственных и частных, а также в духовных школах: в гимназиях (в первую очередь — классических), лицеях, семинариях и других традиционных для России образовательных структурах. С целью формирования инфраструктуры, обеспечивающей реальный подъем среднего образования в России, предполагается:

— сотрудничество с дошкольными, начальными и высшими учебными заведениями, государственными и частными, а также с высшими духовными школами;

— с российскими, иностранными и международными обра-зо-вательными и научными организациями;

— с федеральными и городскими правительственными структурами, занимающимися образованием (министерствами, комитетами), а также с Учебным Комитетом при Священном Синоде Русской Православной Церкви;

— с государственными и частными фондами;

— со всеми издательскими, производственными, строительными, торговыми, туристическими, рекламными и др. организациями любых форм собственности, обеспечивающими организацию и ведение образовательных процессов;

— создание методических и информационных центров, обслуживающих образовательный процесс;

— создание юридических служб, обеспечивающих правовую поддержку семей, обучающих детей в России, и организаций любых форм собственности, занимающихся обучением детей;

— всестороннее содействие созданию структур, занимающихся подготовкой и переподготовкой кадров, организацией и оснащением учебного процесса;

— привлечение средств государственных структур, отечественных и зарубежных организаций и предприятий любых форм собственности и частных лиц на развитие традиционных форм добротного образования в России.

В мае 1999 года создан Пермский филиал «Ревнителей просвещения», целью которого является учреждение Пермской классической гимназии. Аналогичная работа ведется в Екатеринбурге, Томске, Саратове, Ульяновске, Переславле Залесском, Рязани, Клину, в связи с чем встает вопрос о придании общественной организации «Ревнители просвещения» статуса общероссийской.

Одной из ближайших целей общественной организации «Ревнители просвещения» является создание в Москве **Центра клас-**

сического образования и учености на базе Греко-латинского кабинета® и учрежденной им Классической гимназии.

Для центра первоочередной задачей является создание библиотеки, содержащей лучшие серийные издания греческих и латинских авторов классического и позднего периодов, а также сочинения Отцов Церкви, византийских и западных авторов Средних веков и Возрождения, равно как и представителей гуманистической традиции Нового времени.

30 марта 2000 года Московский Благотворительный совет (пред. Ю.М. Лужков) утвердил и присвоил статус «Московская городская благотворительная программа» программе «Создание Московского международного Центра Классического образования» (протокол № 7-96-003/0), представленной Классической гимназией при ГЛК (сертификат № 136).

Деятельность организации «Ревнители просвещения» получила благословение Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II.

Все образовательные структуры ГЛК и правление общественной организации «Ревнители просвещения» находятся по адресу: 119435, Москва, Новодевичий проезд, д. 6а

Офис организации «Ревнители просвещения» расположен по адресу: ул. Поварская, 20, комн. 61; тел. 291-44-64

Справки по тел. 246-97-26, 246-83-47, 291-44-64
факс: 246-97-26 e-mail: glc@monarch. ru
http://www.monarch.ru/MuseumGraecoLatinum